

Ha igaz, hogy a hermeneutika véget ér az önmegértésben, oly módon kell igazolnia ezen kijelentés szubjektivizmusát, hogy kimondja: önmagunk megértése szöveg *előtt* való megértés. Ennek megfelelően valamely szempont elsajátítása egyben egy másik szempont elsajátításának a megtagadása. Az elsajátítás annyit tesz, hogy az, ami idegen sajátta válik. Az elsajátítás nyilván a szöveg dolga. Ám a szöveg dolga csak úgy válik sajátommá, hogy ha önmagam elsajátítását megtagdom: így engedem létezni a szöveg dolgát. Tehát önmagam *énségét* és maga felett gyakorolt *úrvoltát* felcserélem a *magasággal*, a szöveg követésével.

Paul Ricœur:
Fenomenológia
és hermeneutika

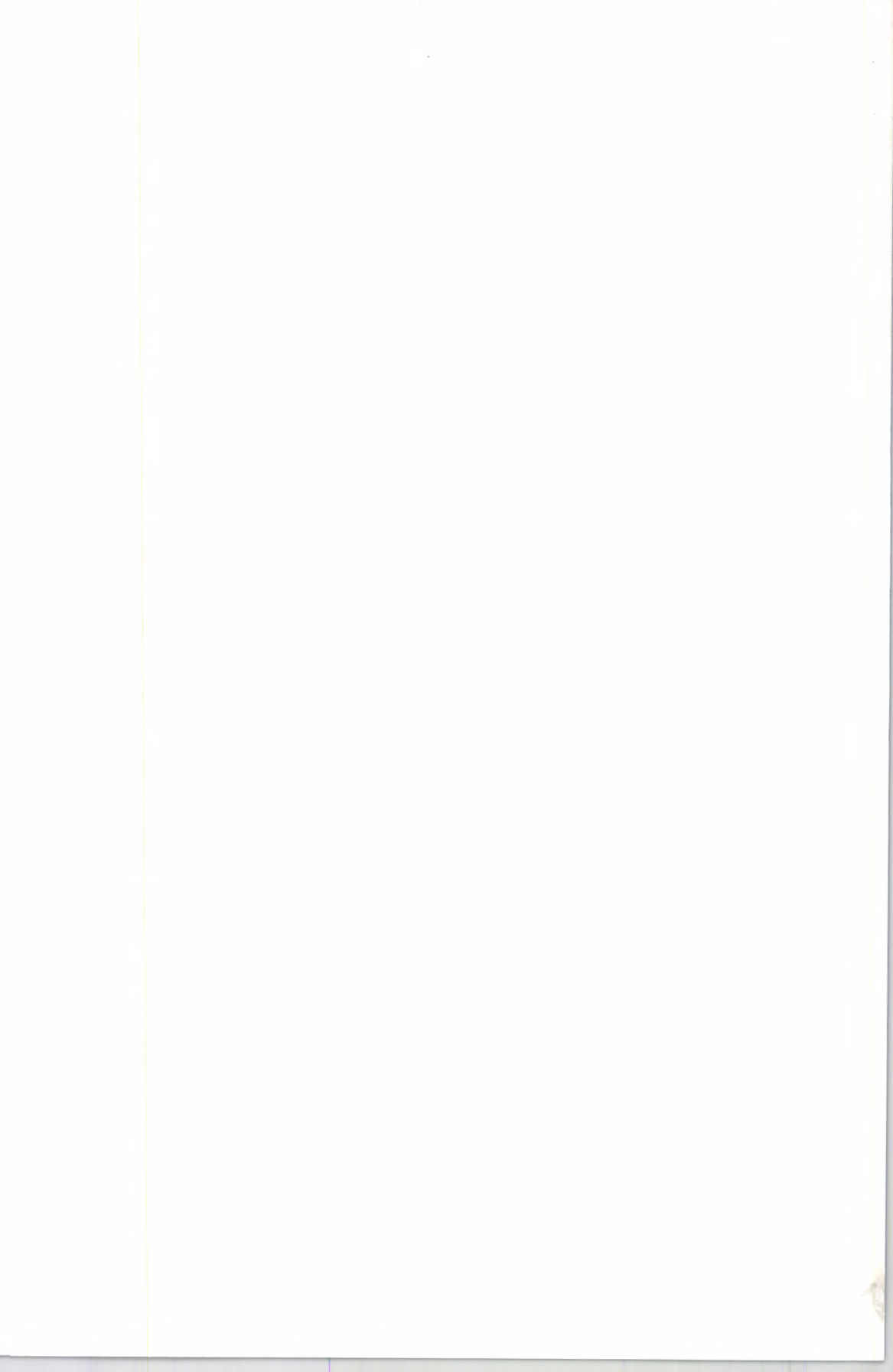
Minden dolgot cselekedet közben látni annyi-e tehát, mint természetes virágzásként látni?... Ám akkor a cselekedet jelölése nem jelentené-e a lehetőség ábrázolását is abban az átfogó értelemben, amely minden mozgás és nyugalom megalkotására vonatkozik? A költő az volna-e tehát, aki a lehetőséget cselekedetként és a cselekedetet lehetőségként fogja fel? Aki befejezettnek és beteljesedettnek látja azt, ami kialakulóban van és éppen létrejön, aki minden elért formában az újdonság ígéretét veszi észre?

Paul Ricœur:
Az élő metafora

A diszkurzus hermeneutikája

Paul Ricœur válogatott tanulmányai

 **DISZKURZÍVAK**



A diszkurzus hermeneutikája

DISKURZIVAK

A sorozat kiadója:
Argumentum Könyvkiadó

A sorozat szerkesztője:
KOVÁCS ÁRPÁD

A diszkurzus hermeneutikája

Paul Ricœur válogatott tanulmányai

Válogatta, fordította, szerkesztette:

KOVÁCS GÁBOR

Budapest, 2010

A kötet „Az elbeszélő diszkurzus II. Elmélet, történet, műfaj” nevű pályázat nyomán az OTKA támogatásával készült. (Támaszám: NK 68992.)

Lektorálta:
KOVÁCS ÁRPÁD

© Kovács Gábor, 2010

ISSN 1419-9890

ISBN 978 963 446 567 6

A kiadásért felel Láng József, az Argumentum Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Fehér Judit
A borítóterv Somogyvári Zsuzsa munkája
Tördelte Markó Sándorné
Nyomta az Argumentum Kiadó nyomdaüzeme

Az interpretációról*

Úgy tűnik számomra, a legalkalmasabb útja annak, hogy összefoglalóan elgondoljam azokat a problémákat, amelyek az utóbbi harminc évben foglalkoztattak, illetve, hogy meghatározzam azt a hagyományt, amelyhez e problémák megközelítésének módjával csatlakozom, az, ha az elbeszélő funkció kurrens kérdésének kutatásából indulok ki, majd innen visszafelé haladva mutatom meg, milyen összefüggésben áll ez a kutatás a metaforáról, a pszichoanalízisről, a szimbolikus formákról és más hasonló problémákról folytatott korábbi vizsgálódásaimmal, s így jutok el azokhoz az elméleti és módszertani előfeltevésekhez, amelyeken egész munkásságom alapul. A saját munkásságomban történő visszafelé haladó elmélyedés feljogosít arra, hogy annak a gondolatmenetnek a felvázolásával halasszam el az általam követett fenomenológiai és hermeneutikai hagyomány előfeltevéseinek tárgyalását, amely során világossá válik, hogy a saját kutatásaim milyen úton-módon folytatják, helyesbítik és ugyanakkor – bizonyos szempontból – kérdésessé is teszik az említett hagyományt.

I.

Első lépésben az elbeszélő funkció most is folyamatban levő kutatásáról kellene tehát néhány szót szólnom.

Három nagyobb irány körvonalazható ezen a kutatási területen. A történetmondás aktusát tematizáló érdeklődés mindenek előtt egy meglehetősen általános kérdésre vonatkozva kerül elénk, nevezetesen arra, amire a *Freud és a filozófia* című könyvem első fejezetében utaltam – vagyis hogy mi az, ami a nyelv eltérő használati módjaiban megőrzi az egészlegességet, a változatosságot és a nyelv másra vissza nem vezethető alaptulajdonságát. Nyilvánvaló, hogy már a kezdetektől fogva igyekeztem kapcsolatot találni olyan filozófusokkal, akik elutasítják azt a fajta redukciós felfogást, amely szerint csakis a „jól megformált nyelvek” alkalmasak a nyelv nem „logikai” jellegű használatának jelentés- és igazságigényét számba venni.

A második megközelítési mód kiegészíti és – bizonyos értelemben – át is alátámasztja az előzőt: ez a történetmondás játékának eltérő formáit és módjait *összegyűjtő*

* Paul RICCEUR: *De l'interprétation = Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.* Paris, Le Seuil 1986. Angolul: *On Interpretation = From Text to Action. Essays in Hermeneutics II.* (Ford. Kathleen Blamey.) Evanston, Illinois, Northwestern University Press 1991.

és elrendező kutatási elv. Valóban szükséges megközelítés ez, hiszen a történetmondás aktusa sohasem szűnt meg egyre inkább elhatárolódó irodalmi műfajokban szerteágazni azoknak a kultúráknak a fejlődése során, amelyeknek örökösei vagyunk. A szétforgácsolódás ténye fokozza a filozófus gondját, lévén, hogy elmélyíti azt a hasadást, amely megkettőzi az elbeszélésteret, és ezáltal messzire vezető különbséget hoz létre egyoldalról azon elbeszélések között, amelyek a tudományok leíró diszkurzív formáihoz hasonló igazságigénnyel rendelkeznek – mint például a történelem vagy az életrajz és az önéletírás irodalmi műfajai –, illetve másoldalról az eposzok, a drámák, a novellák és a regények fikciós elbeszélései között, hogy ne is említsük azokat az elbeszélőmódokat, amelyek a nyelvtől eltérő médiumot alkalmaznak, mint például a film, illetve – valószínűsíthetően – a festészet és szobrászat.

Azonban az elbeszélés(ek) végtelen fragmentációjának folyamatával szemben a sokféle elbeszélőmód és műfaj között – meglátásom szerint – fel kell ismerni a *funkcionális* egység meglétét is. Ebben a vonatkozásban az alapfeltevésem a következő: az emberi lét vonatkozásában a történetmondás aktusának bármely formája által kijelölt, szervezett és megvilágított közös tulajdonsága a lét *időbelisége*. Minden, ami elmondható, időben következik be, időt vesz igénybe, időbeliséget tár fel; és – fordítva – csak az mondható el, ami időben bomlik ki. Valójában minden időbeli folyamat csak annyiban fogható fel időbeliként, amennyiben így vagy úgy elmondható. Ez a kölcsönösség és megfordíthatóság, vagyis a narrativitás és a temporalitás közti létezés az, amely manapság kutatásom központi problémáját alkotja. Amennyiben a probléma összefüggésbe hozható a nyelv minden valós és lehetséges használatának roppant nagy kiterjedésű kérdéskörével, e probléma határai valóban hatalmas területet fognak közre. Egyetlen kérdésirány alá fog össze számos olyan problémát, amelyet általában külön-külön szokás tárgyalni: a történeti tudat episztemológiáját, a fikciót kutató irodalomkritikát, az idő elméleteit (amelyek már önmagukban is a szerteágazó kozmológia, fizika, biológia, pszichológia és szociológia meghatározásait állítják egymás mellé). Kutatásomban a fikció, a történelem és az idő kategóriáját egyetlen nagy témává kapcsolom össze azáltal, hogy a tapasztalat időbeliségét a történelem és a fikció közös referenciájává avatom.

S ez az eljárás vetíti előre az elbeszélő funkció harmadik megközelítési lehetőségét – azt, amely felkínálja, hogy könnyebbé váljon a temporalitás és a narrativitás problémakörében végzendő munka. Ez pedig nem más, mint a nyelv azon válogató és elrendező képességének vizsgálata, amely során a diszkurzus mondatnál nagyobb egysége, vagyis a *szöveg* jön létre. Amennyiben valóban a narrativitás az, amely – a fentiekben említett fogalmakat ismételve – kijelöli, megszervezi és megvilágítja az időbeli tapasztalatot, a tapasztalat időbeliségét, akkor nem más, mint a nyelv használatában kell keresnünk azt az irányadó kiterjedést, amelyen belül a határkijelölés, az elrendezés és a világossá válás végbemegy. Az alábbi módon lehet tömören összefoglalni azt, hogy miért éppen a *szöveg* az a nyelvi egység, amit keresünk, amely az időbeli tapasztalat és az elbeszélőaktus között közvetíteni képes sajátos médiumot alkotja: a szöveg nyelvi egységként egyfelől

a jelentés első jelenlevő egységének, vagyis a mondatnak a kiterjesztése; másfelől a szöveg hozza létre a mondatok közötti és fölötti szerveződésnek azt az alapelvét, amelyet a történetmondás aktusának minden formája kiaknáz.

Arisztotelész nyomán *poétikának* nevezzük azt a tudományágat, amely a diszkurzushoz hozzákapcsolt kompozíció törvényeit mint olyan eljárásrendet kutatja, amely a diszkurzusból elbeszélésként, költeményként vagy esszéként azonosítható szöveget alkot.

Az elbeszélő funkcióra irányuló kérdés immáron tehát úgy merül fel, hogy miként lehet a történetalkotás aktusának legfőbb sajátosságait azonosítani. S itt ismét Arisztotelészt kell követni abban, ahogyan meghatározza a szóbeli *kompozíció* azon fajtáját, amely létrehozza az elbeszélésként érthető szöveget. A *müthosz* fogalmával illeti az efajta szóbeli kompozíciót, amely fogalmat a *mese* [fabula] vagy a *cselekmény* [intrigue] szóval szoktuk fordítani. Arisztotelész „az események vagy a mese kombinációjáról [a *szünthészisz*, vagy – más kontextusban – a *szüisztászisz* aktusáról]” beszél (*Poétika* 1450a5 és i5). Ezen a fogalmon nem a *struktúra* szó statikus értelemben vett jelentését, hanem műveleti karakterét értette (ahogy azt a *poiészisz*, *szünthészisz*, *szüisztászisz* szavak *-szisz* végződése sugallja), vagyis a strukturálást, amely arra sarkall, hogy ne pusztán csak a *cselekményről*, hanem sokkal inkább a *cselekményképzésről* (*cselekményszövéstről*) beszéljünk. A *cselekményszövé*s elsődlegesen az elbeszélt események és cselekvések kiválogatásából és elrendezéséből áll, amely a meséből történetet, vagyis „egy teljes és egész” (1450b25), kezdettel, középpel és véggel rendelkező egységet alkot. Ez utóbbit azt kell értenünk, hogy egy cselekvés csak annyiban lehet kezdet, amennyiben egy történetbe foglalódik, amennyiben egy történet kezdetté avatja azt; továbbá, egy cselekvés csak annyiban állhat valaminek a közepén, amennyiben az elmondott történeten belül a szerencse megváltozását indukálja, vagyis amennyiben egy leküzdendő „cselszövést”, egy meglepő „fordulatot”, „részvétet” vagy „félelmet keltő” eseményt alkot; és végül, egy cselekvés (önmagában) csak annyiban lehet valaminek a vége, amennyiben az elmondott történetbe foglalt cselekvéssor végkimenetelét, a cselszövést leleplezését, a szerencse megfordulásának magyarázatát alkotja, vagy amennyiben a hős sorsát egy olyan végső eseménnyel pecsételi le, amely megvilágítja az egész cselekményt, illetve a részvét és a félelem útján eléri a hallgatóban vagy az olvasóban a katarzist.

A cselekmény ezen felfogását tettem kutatásom fő vezérfonalává a történetírók által alkotott történelem (vagy historiográfia) értésének tekintetében éppúgy, mint a fikció vizsgálata során (kezdvé az eposztól és a népmesétől egészen a modern regényig). Itt és most csak arra szorítkozhatom, hogy kihangsúlyozzam a cselekmény fogalmának azt a gyümölcsöző aspektusát, amely nézetem szerint *intelligibilitásából* fakad. A cselekmény értelemalkotó sajátosságát az alábbi módon bonthatjuk ki: a cselekmény a kombinációk olyan készlete, amelynek hatására az események történetté válhatnak – vagy megfordítva –, amely során egy történet emelkedik ki az események sorából. A cselekmény tehát esemény és történet között közvetít. Ez azt jelenti, hogy egy dolog mindaddig nem válhat eseménnyé, amíg be nem kapcsolódik egy történet folyamatába. Az esemény nem pusztán csak egy

eset, ami egyszerűen bekövetkezik, hanem egyben egy lehetséges elbeszélés alkotórésze is. Annak érdekében, hogy kijuthassunk a cselekmény és a jellemek oppozíciójának csapdájából, még jobban ki kell terjesztetni a cselekmény fogalomterét, és be kell látnunk, hogy a *cselekmény* az az értelmi egység, amely egy egységbe képes összeforrasztani az eltérő körülményeket, célokat és eszközöket, a számon tartott és a váratlan következményeket. Louis Mink kifejezésével élve: a cselekményszövés nem más, mint az emberi cselekvés azon elemeit „összekapcsoló” – kompozíciót alkotó – aktus, amelyek máskülönben a hétköznapi tapasztalat számára összehasonlíthatatlanok [*dissimilar*] és összeférhetetlenek [*discordant*] maradnának.

A cselekmény ezen értelemalkotó (intelligibilis) sajátosságából következik elsődlegesen az, hogy a történet végigkövetésének képessége a *megértés* egy fölöttébb kifejelett formáját hozza létre.

Néhány szó erejéig ki kell térni arra is, hogy milyen problémákat vet fel az arisztotelészi cselekmény fogalmának kiterjesztése. Két aspektust kell érintenünk.

Az első a historiográfiát érinti. Jószerivel úgy tűnhet, reménytelen dolog lenne amellet érvelni, hogy a modern történetírás megőrizte azt az elbeszélő sajátosságot, amelyet a korai krónikákban lelhetünk fel, s hogy ez mind a mai napig sajátja volna azon politikatörténeti, diplomáciatörténeti vagy vallástörténeti írásoknak, amelyek azt tárják fel, hogy a háborúk, az egyezmények, a szerződésbontások és az általában véve vett szerencsefordulatok hogyan készítetik cselekvésre a hatalmat gyakorló egyéneket. (1) Először is: úgy tűnik, hogy a történetírás leválk nemcsak a krónikaírás ősi formáiról, hanem a politikatörténetről is, és társadalom-, gazdaság-, kultúr-, illetve egyháztörténetté alakul át, s ily módon többé már nem őriz meg alapegységként a datálható eseményeket generáló egyes cselekvést. Amennyiben a cselekvést figyelmen kívül hagyja, már nem szükséges az eseményeket időrendbe és okozati sorba rendeznie; vagyis nem kell már történeteket mondania. (2) Továbbá: a történetírás, megváltoztatva témáit, módszert is vált. A nomologikus természettudományok modelljéhez közelít, amely az általános törvények és a kezdeti feltételek leírásának összekapcsolásával igyekszik megmagyarázni a természet eseményeit. (3) Végül: míg általában elfogadott, hogy az elbeszélés alárendelődik a cselekvők kritikai elvekkel még nem rendelkező, a jelen tapasztalatának zűrzavarában gyökerező nézőpontjának, addig a történelem az eseményeket kiváltó vagy elszenvedő személyek közvetlen megértésétől független érdeklődést tanúsít.

Véleményem szerint viszont a történelem és az elbeszélés között fennálló szoros viszonyt nem lehet anélkül megszakítani, hogy a történetírás el ne veszítené a humántudományok között betöltött sajátos szerepét.

Tekintsük át a három érvet fordított sorrendben. Először is arra kell rámutatni, hogy a legalapvetőbb félreértés mindig annak az értelemalkotó sajátosságnak a fel nem ismeréséből származik, amit a cselekmény vetít rá az elbeszélésre, s amelynek jelentőségét először Arisztotelész emelte ki. A történetírás elbeszélő jellegét érintő kritika mögött mindig az elbeszélés azon naiv felfogása húzódik meg, amely szerint az elbeszélés nem más, mint az események összefüggést nélkülöző egymásutánisága. A kritika mindig csakis az epizodikus sajátosságokat látja, és

megfelelkezik az értelemalkotás (intelligibilitás) alapjául szolgáló konfigurációs eljárásokról. S ezzel párhuzamosan nem veszi figyelembe az eleven tapasztalat és az elbeszélés között tátongó azon távolságot sem, amelyet maga az elbeszélés tár fel. Az „átélni” és az „elmondani” között – bármilyen kis mértékben is, de – mindig fennáll egy szakadás. Az életet átéljük, a történelmet azonban elmondjuk.

Másodsor: az, aki figyelmen kívül hagyja az elbeszélés alapvető értelemalkotó (intelligibilis) sajátosságát, az egyben eltekint attól is, hogy a történeti magyarázat mindig átültetődik az elbeszélő megértésbe – hiszen, aki többet magyaráz, az egyben részletesebben is beszél el. A nomológiai modellek védelmezőinek hibája igazából nem is az, hogy történészként félreértik a tőlük eltérő, s mégis előnyben részesített társadalomtudományoktól – népeesség-, gazdaság-, nyelvtudomány, szociológia stb. – átvett törvények természetét, hanem az, ahogyan e törvények működését látják. Nem látják, hogy az alkalmazott törvények történeti jelentéssel ruházódnak fel, mihelyst átültetődnek egy olyan elsődlegesen elbeszélő szerveződésbe, amely már eleve meghatározza az eseményeket, amelyeket a cselekmény kibontakozása saját körébe von.

A harmadik félreértés az, hogy amikor a historiográfia elfordulni látszik az események történelmétől [*histoire événementielle*], és első sorban a politikatörténetről, akkor valójában sokkal kevésbé tér el az elbeszélő történetírástól, mint ahogy azt a történészek képzelik. Még ha a társadalom-, gazdaság- vagy kultúrtörténetként felfogott történelem is válik a nagy folyamatokat átfogó történetírássá, akkor sem tudja leküzdeni az időhöz kötöttséget, és továbbra is olyan változásokkal kell elszámolnia, amelyek kezdeti és végpontokat kötnek össze. A változás sebessége ebből a szempontból nem jelent különbséget. Az időhöz és változáshoz kötöttség miatt a történelem továbbra is az emberi cselekvéshez kötődik – a cselekvéshez, amely (Marx szavaival élve) olyan körülmények között csinál történelmet, amelyeket nem maga teremtett. Közvetlenül vagy közvetetten, de a történelem mindig is azon emberek történelme marad, akik a hordozói, ágensei és áldozatai azoknak az irányítóerőknek, intézményeknek, funkcióknak és struktúráknak, amelyekbe bele vannak vetve. A történetírás tehát nem szakadhat el teljesen az elbeszéléstől, ugyanis nem tud elszakadni magától a cselekvéstől, amely viszont már eleve magába foglalja a cselekvőket, a célokat, a körülményeket, az interakciókat és a szándékolt vagy véletlen következményeket. S az az alapvető elbeszélőegység, amely ezeket a heterogén elemeket érthető totalitássá képes egybeeservezni: a cselekmény.

A második probléma, amit Arisztotelész cselekményfogalmának kiterjesztése során érinteni kell, az a történelem és a fikció közös referenciáját alkotó emberi tapasztalat időbelisége.

Ez a probléma figyelemreméltó nehézségeket állít elénk. Egyfelől úgy tűnhet, hogy csak a történelem utal a valóságra, még ha ez a valóság a múlté is. Úgy tűnhet, hogy a történelem csakis a valóban megtörtént eseményekről beszél. A regényíró azonban semmibe veheti a dokumentumok és az archívumok által kijelölt tárgyi bizonyítékok súlyát. Látszólag egy áthidalhatatlan aszimmetria állítja szembe a történeti valóságot a fikció valóságával.

Nem az a feladatunk, hogy felszámoljuk ezt az aszimmetriát. Másfelől – az átfedések érzékelhetőségének elérése céljából – azonban fel kell ismerni a khiazmus azon figuráját, amelyet a fikció és a történelem kereszteződő referenciája alkot: a történész a fikció módján szól a jelen nem levő múltról, a regényíró pedig úgy beszél a valótlanról, mintha valóban megtörtént volna. Egyoldalról tehát nem mondhatjuk azt, hogy a fikciónak nincs referenciája; másoldalról pedig ugyancsak nem mondhatjuk azt, hogy a történelem úgy utal a történeti múltra, mint az empirikus leírás a jelenlevő valóságra. Azt állítani, hogy a fikció nincs referencia híján annyit jelent, mint elutasítani a referencia azon szűken felfogott fogalmát, amely a fikciót a tiszta emocionalitás szintjére száműzné. Így vagy úgy minden szimbolikus rendszer hozzájárul a valóság *konfigurálásához*. Még pontosabban: csakis az általunk megalkotott cselekmény van segítségünkre abban, hogy végső soron alakot adhassunk zavaros, formátlan és néma időtapasztalatunknak. „Mi az idő? – kérdezi Augustinus. – Ha senki sem kérdi meg tőlem, akkor tudom; mihelyst megkérdezik, már nem tudom.” A cselekmény referenciális funkciója a fikció azon képességében rejlik, amely alakot ad a némának tűnő időtapasztalatnak. Ezen a ponton visszatérünk Arisztotelész *Poétikájának* a *müthosz* és a *mimézis* kapcsolatáról szóló részéhez: „a cselekvés utánzása a mese” (1450a2).

A referencia felfüggesztése csak egy közbülső mozzanat a cselekvésvilág előzetes megértése és a hétköznapi valóság fikció által véghezvitt átalakítása között. Az elbeszélő fikció által kidolgozott cselekvésmodellek és az alkotó képzelőerő munkájának eredményeként kialakuló elbeszéléstípusok valójában a gyakorlati élet újraleírásának mintáit szolgáltatják. A szöveg világa – éppen azért, mert egy világ – szükségszerűen keresztezi a való világot azért, hogy alátámasztva vagy megkérdőjelezve, de mindenféleképpen „újraalkossa” azt – s azt alkossa újjá. A művészet és a valóság között létrehozott mégoly ironikus viszony sem lenne megérthető, ha a művészet nem a valósághoz fűződő viszonyunkat bontaná le és építené fel új módon. Ha a szövegvilág a valós világra vonatkozó utalás híján létezhetne, akkor a nyelv nem lenne oly „veszélyes”, ahogy azt már jóval Nietzsche és Walter Benjamin előtt megfigyelte Hölderlin.

Ennyit tehát az elbeszélő fikció „produktív” referenciájának problematikájáról. Be kell valljam, a fentiekben csak a problémakör felvázolására törekedhettem, s nem annak megoldására.

Hasonló megközelítést követel a történelem referenciája is. Ugyanúgy, ahogy az elbeszélő fikció sincs referencia híján, a történelem referenciája sem nélkülözi a fikciós elbeszélés „produktív” referenciáját. Nem maga az elmúlt dolog az, aminek nincs realitása: a múlt valósága azonban – szigorúan véve – igazolhatatlan. A történeti diszkurzus csak *közvetett* módon térképezheti fel a múltat, hiszen az már nem létezik. Ezen a ponton mutatkozik meg legszembetűnőbben történelem és fikció viszonya. A múlt újraalkotása a képzelőerő munkája – vallja határozottan Collingwood. A fentiekben felvázolt kapcsolatok következtében a történész úgyszintén cselekményeket állít el, amelyeket a dokumentumok vagy hitelesítetek, vagy megcáfolnak, de sohasem foglalnak magukba. A történelem ebben az értelemben nem más, mint az elbeszélés koherenciaképző elvének és a dokumen-

tumokkal fennálló egyezés (igazolhatóság) elvének kombinációja. Ez a komplex egység jellemzi a történetírást mint interpretációt. Ezúton lehet utat nyitni a fikció és történelem két aszimmetrikus – de mindazonáltal közösen indirekt és közvetített – referenciális modalitása közötti kölcsönviszonyok pozitív irányú vizsgálatának. A múlt indirekt referenciájának és a fikció produktív referenciájának összetett kölcsönhatása következtében az emberi tapasztalat mélyreható időbeliségének megragadása soha nem érhet véget.

Kutatásom jelenlegi tárgyának határait a fentiekben kijelölt vizsgálódások körében tudom meghatározni.

II.

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy korábbi munkásságom tágabb keretébe illesszem az elbeszélő funkcióval kapcsolatos kutatásomat, hogy később majd megvilágíthassam azokat az elméleti és episztemológiai előfeltevéseket, amelyeket vizsgálódásaim során fejleszteni és pontosítani igyekeztem.

Megjegyzéseimet két csoportra érdemes felosztani. Az első tárgyalás az elbeszélő és a metaforikus állítások struktúrájával, jobban mondva immanens *értelmével* foglalkozik. A második tárgyalás az igazságigénnyel vagy bármilyen más céllal rendelkező állítások nyelven kívüli *referenciáját* érinti.

1. Először is, engedtessek meg, hogy az „értelem” szintjének vizsgálatából induljunk ki.

(a) Az elbeszélés mint irodalmi műfaj és a metafora „trópusa” közötti legalapvetőbb összeköttetést az értelem szintjén az a tény biztosítja, hogy mindkét jelenség a diszkurzushoz tartozik, vagyis a mondattal megegyező vagy annál nagyobb terjedelmű nyelvhasználati egységeket alkot.

A kortárs metaforakutatás számomra legszembeötlőbb sajátossága és eredménye az, hogy elmozdítja az elemzés fókuszát a szó szintjéről a *mondat* szintjére. Arisztotelész *Poétikájának* meghatározásaira visszavezethető klasszikus retorikák metaforadefiníciója szerint a metafora nem más, mint egy dolog nevének hasonló-ságon alapuló átvitele egy másik dologra. Ez a meghatározás semmit sem képes mondani az említett értelemátvitelt eredményező műveletről. Ki kell lépnünk a szó keretei közül, és át kell térnünk a mondat szintjére, ha meg akarjuk érteni a művelet kiterjesztő erejét – vagyis immár nem szómetaforáról, hanem metaforikus állításról kell beszélnünk. Ha így nézzük, akkor a metafora egy olyan nyelvi alkotásként áll elő, amely az állítmány logikai alanyával korábban vele össze nem férő jegyeket kapcsol össze. Ez azt jelenti, hogy a metafora, mielőtt hibás elnevezésként válik azonosíthatóvá, már eleve egy olyan egyszeri és különös állításként vagy odatulajdonításként létezik, amely szétrombolja a mondat által összekapcsolt lexikai egységek eredeti jelentés-összefüggésének következetességét és szemantikai relevanciáját.

(b) Az elsődlegesen a mondat és nem a szó felől megmagyarázható metafora, vagyis egy egyszeri, különös állításként és nem pusztán csak hibás elnevezésként

értett metafora előkészíti azt az utat, amelyen keresztül összefüggésbe hozhatjuk az elbeszélés és a metafora elméletét. Mindkét elmélet központi problémája a *szemantikai újítás* jelensége. A metaforának és az elbeszélésnek az értelem szintjén megmutatkozó közös alapproblémáját a szemantikai innováció hordozza. Mindkét esetben valami új jelenik meg a nyelvben – a még soha ki nem mondott, a még sohasem hallott: egyfelől az *élő* metafora, vagyis egy *új* predikációs tér; másfelől a teljes egészében *kitalált* cselekmény, vagyis egy *új* összekapcsolás a cselekményszövegszövésben. Mindkét esetben maga az emberi alkotókészség tárul fel, és ölt olyan alakot, amely immár hozzáférhető az elemzés számára is.

(c) Amint rákérdezünk a metafora és az elbeszélés által betöltött funkció jelentőségére, már át is kell térnünk az *alkotó képzelőerő* és a *sematizáció* mint értelemképző mátrixok működésének vizsgálatára. Mindkét esetben a nyelv keretén belül jön létre az újítás, amely arra mutat rá, hogy valójában milyen is a szabályok alapján alkotó képzelőerő működése. A szabályvezérelte alkotóerő az egyszeri és különleges cselekmények kitalálása, illetve az elbeszéléstípusokban rögzült szerveződésmódok közötti folyamatos kölcsönviszony eredményeként létesülő cselekményszerkezetekben fejeződik ki. Az új cselekmény előállítása nem más, mint az egyes elbeszéléstípusok belső formájára jellemző normáknak való megfelelés és meg nem felelés váltakozó játékának, dialektikájának működésbe lépése.

Ennek a dialektikának megfelelő működésmód érvényesül az új szemantikai teret létesítő új metaforák esetében is. Arisztotelész szerint a „metaforák használatában rejlő élvezet” nem más, mint „a hasonlóságok felismertetése” (*Poétika* 1459a4–8). De mit jelent a hasonlóság felismertetése? Amennyiben az új jelentésvizonyok felállításában ragadható meg a metaforikus állítás „értelemegység-alkotása”, akkor a hasonlóság nem lehet más, mint azoknak a kifejezéseknek a közelítése, összekapcsolása, amelyek bár eredetileg „távol” álltak egymástól, mégis hirtelen egymás „közelébe” kerülnek. A hasonlóság tehát a logikai térben fennálló távolság megváltozása; vagyis a különmemű képzetek közötti rokonság váratlan feltárulkozása.

A különmemű képzetek közelhozásaként megtestesülő szintetizáló művelet sematizációjában játszik szerepet az alkotó képzelőerő. A diszkurzus saját „látásmódja” – a hirtelen bekövetkező belátás – az, ami véghezviszi a logikai távolságban bekövetkező változást, vagyis magát a közelhozást. A belátás alkotókészségét nevezzük *predikatív asszimilációnak*. A képzelőerőt jogosan nevezzük alkotókésznek, hiszen ez avatja a korábban heterogén kifejezéseket egymáshoz *hasonlatossá*, vagyis homogénné a poliszémia kiterjesztésének segítségével. A képzelőerő tehát egy olyan képesség vagy készség, amely a predikatív asszimiláció segítségével, az asszimilációnak ellenálló kifejezések közötti alapvető különbség ellenére, illetve éppen annak köszönhetően alkot új gondolkodásmódot.

(d) Ha most mindezek után a szemantikai innováció *értelemképző* (intelligibilis) aspektusára fektetjük a hangsúlyt, akkor újabb megfelelések tűnnek fel az elbeszélés és a metafora tartománya között. A fentiekben azt bizonygattam, hogy a történetek követésének képességével egy olyan sajátos *megértésmód* lép közbe, amelyet elbeszélő megértésnek lehet nevezni; illetve kitartottam amellett, hogy a történeti

magyarázat a törvények, a szabályosan bekövetkező következmények, funkciók és struktúrák alkalmazásával továbbra is az elbeszélő megértés talaján áll.

A poétikában is fenn kell tartanunk megértés és magyarázat ezen viszonyát. A poétika tekintetében a megértés aktusa nem más, mint a történet követésének lehetőségére adott válasz, nem más, mint a metaforikus állítás során a mondat szó szerinti olvasásának lehetetlenségében megtestesülő szemantikai irrelevanciából kiemelkedő szemantikai újítás jelentésdinamikájának megragadása. Megérteni annyi, mint előállítani vagy megismételni a szemantikai innovációt végrehajtó diszkurzív műveletet. A szerző vagy az olvasó metaforát „alkotó” megértő-tevékenységére épül az a tudományos magyarázat is, amely máskülönben a mondat dinamikájától teljes mértékben eltérő kiindulópontot választ kutatása számára, s amely magyarázó tevékenység sohasem látná be, hogy a diszkurzust nem lehet visszavezetni a nyelvi rendszerhez tartozó jelek felépítésére. A metafora magyarázata a jelet alapegységként felfogó általános szemiotika részét képezi, amely minden nyelvi szinten – kezdve a fonémáktól egészen a szövegig – a strukturális működés egyenértékűségét látja. Alapállításom ez esetben is, akárcsak az elbeszélő funkció esetében az, hogy a magyarázat a megértés vonatkozásában nem elsődleges, hanem másodlagos művelet. A magyarázat mint a jelek kombinatorikus rendszerének, tehát mint a szemiotikának a művelete a diszkurzus oszthatatlan és innovatív aktusára támaszkodó megértés elsődleges tevékenységére épül. Ugyanúgy, ahogy a narratív struktúrát feltáró magyarázat előfeltételezi a cselekményt létrehozó strukturáló aktus megértését, a jelentésszerkezetet feltáró strukturális szemiotika is csak a metafora dinamizáló és újító erejéből táplálkozó diszkurzus strukturáló tevékenységére épülhet.

A tanulmány harmadik részében ki kell majd térni arra, hogy a magyarázat és a megértés közötti viszony kétosztatú megközelítése mennyiben járul hozzá a kortárs hermeneutika fejleményeihez. Azonban előbb rá kell mutatni arra, milyen megvilágításba helyezi a metafora és az elbeszélés közreműködése a referencia problémáját.

2. A fentiekben előzetesen különválasztottuk a metaforikus állítás *értelmét* annak *referenciájától*, vagyis a belső predikatív struktúrát a külső valóság elérésére, egy igazság kifejtésére irányuló igénytől.

Az elbeszélő funkció vizsgálata már szembesített minket a költői referencia problémájával akkor, amikor Arisztotelész *Poétikájának* *müthosz* és *mimézis* fogalma közötti összefüggésre utaltunk. Az elbeszélő funkció – megfigyeléseink szerint – az emberi cselekvést utánozza, de nemcsak azáltal, hogy – mielőtt magára a szövegre utalna – a cselekvés jelentésbeli struktúrájának és a cselekvés időbeliségének előzetes megértésére vonatkozik, hanem azáltal is, hogy – a szövegen túl – közreműködik a cselekvésstruktúra és a cselekvés időbeliségének a cselekmény konfigurációján keresztül végbemenő fikatív újraformálásában. Az elbeszélő funkció keretei között képes a fikció „újraalkotni” a valóságot; s a fikció képes úgy újraalkotni a gyakorlati valóságot, hogy a szövegszándék egy olyan új valóság horizontja felé irányuljon, amit immár joggal nevezhetünk világnak. Ez a világ a szövegvilág, amely beavatkozva a cselekvésvilágba, és átalakítva azt egy új konfigurációt alkot.

A metafora kutatása lehetőséget nyújt arra, hogy még mélyebbre ássuk magunkat az átalakítás műveletének mechanizmusába, kiterjesztve azt a képzelőerő összes, a fikció nevével illelhető alkotására. A metafora a költői referencia két konstitutív mozzanatának összjátékára irányítja a figyelmünket.

A költői referencia létrehozásának első mozzanatát könnyebb azonosítani. A nyelv minden olyan esetben a poétikai funkciót részesíti előnyben, amikor figyelmünket elfordítja a referenciáról, és magára az üzenetre irányítja. Roman Jakobson meghatározása szerint a poétikai funkció *magára az üzenetre* koncentráltatja az üzenet figyelmét, miközben a nyelv leíró használatában domináns referenciális funkciót háttérbe szorítja. Van, aki úgy értelmezi ezt, hogy a nyelv önmaga felé forduló centripetális mechanizmusa teljes egészében kiiktatja a referenciális funkció centrifugális működésmódját: a hang és az értelem játékában önmagát isteníti a nyelv.

Mindazonáltal, a koncentráció az üzenetre *magáért az üzenetért* mozzanatában felfüggesztődő referenciális funkció pusztán csak a fonákja, negatív feltétele a diszkurzus egy rejtettebb referenciális funkciója felszabadulásának, amely kizárólag a kifejezés deskriptív értékének kiiktatása során tárulhat fel. Csak ezen az úton képes a költői diszkurzus nyelvvé formálni a valóság olyan aspektusait, minőségeit és értékeit, amelyhez nem ad hozzáférést a leíró nyelv, s amelyet kizárólagosan a metaforikus állítás összetett működésmódja, illetve szavaink megszokott jelentéseinek szabályozott és következetes elmozdítása tárhat fel. Az *élő metafora* című könyvemben összekapcsoltam a metaforikus referencia indirekt működésmódját a fizikához köthető tudományokban fellelhető modellekkel, amely összehasonlítás azért fontos, mert nemcsak megvilágítja tételeimet, hanem mert elméletem lényegét érinti, igazságigényét tárja fel. Ezek olyan modellek, amelyek magukban hordozzák a valóság „újraleírásában” rejlő heurisztikus erőt, amely erő hozzáférhetetlen a közvetlen leírás számára. A valóságmodellek működésének mintájára mondhatjuk azt, hogy a költői nyelv újraleírja a valóságot, miközben a nyelv tárggyá avatásával kioltja annak közvetlen leíróerejét.

A metaforikus újraleírás fogalma tökéletesen összefüggésbe hozható az elbeszélő fikció mimetikus funkciójával. Az utóbbi a cselekvés és a cselekvésidő területén működik, az előbbi inkább azt az érzékelési, érzelmi, esztétikai és értékelő területet érinti, amely világunkat *lakhatóvá/otthonossá* teszi.

Az összefüggésben egy olyan megvilágítás ölt formát, amely abba a hatalmas költői térbe enged bepillantást, amelyben egyszerre lép működésbe a metaforikus állítás és az elbeszélő diszkurzus.

A közvetett, közvetített, indirekt referencia elméletének filozófiai következményei legalább annyira figyelemre méltóak, mint a magyarázat és a megértés dialektikájáé. Most tehát áthelyezem e két problémát a filozófiai hermeneutika területére. A valóság átalakításának a költői fikcióhoz kapcsolódó működésmódja arra sarkall, hogy a valóságot immár ne pusztán csak az empirikus valósággal, a tapasztalatot pedig ne csak az empirikus tapasztalattal azonosítsuk. A költői nyelv presztizsét az nyújtja, hogy képes a nyelvben feltárni az olyan aspektusokat, amelyeket Husserl *életvilágnak* [*Lebenswelt*], Heidegger *világban-benne-létnek* [*In-der-*

Welt-Sein] nevez. Ez a makacs tény arra kényszerít minket, hogy újragondoljuk konvencionális igazságfelfogásunkat, vagyis hogy ne tartsuk tovább az igazságot a logikai koherencia és az empirikus igazolhatóság határai között, hanem vegyük figyelembe a fikció átalakító aktusának igazságigényét is. Többet azonban nem mondhatunk valóságról és igazságról – és persze a Létről sem – mindaddig, amíg kísérletet nem teszünk teljes vállalkozásunk filozófiai előfeltevéseinek megvilágítására.

III.

A továbbiakban arra kell törekednem, hogy választ adjak két olyan kérdésre, amelyet az előző fejtegetések minden bizonnyal felkeltettek azon olvasók fejében, akik az általam felvállalt filozófiai hagyománytól eltérő iskolán nevelkedtek. Milyen előfeltevések jellemzik azt a filozófiai hagyományt, amelyhez tartozónak érzem magam? Hogyan illeszkednek a fentiekben elővezetett gondolatmenetek ebbe a hagyományba?

Az első kérdésre válaszolva három jellemzőt sorolnék fel: az általam követett filozófiai hagyomány a *reflexív filozófiai* irányzathoz tartozik; a husserliánus *fenomenológia* keretein belül áll; igyekszik az említett fenomenológia *hermeneutikai* változatát kidolgozni.

A reflexív filozófiát tágabb értelemben veszem, s azt a gondolkodásmódot értem alatta, amely a karteziánus *cogitoból* indul ki, és a Kant által képviselt, majd a külföldön kevésbé ismert és elsősorban – legalábbis az én olvasatomban – Jean Nabert nevével fémjelzett francia posztkantianus filozófiában folytatódik. Ez a reflexív filozófia azokat a problémákat tartja a leginkább kitüntetettnek, amelyek összeköttetésben állnak a tudás, az akarat, az értékmeghatározás stb. műveleteinek tárgyával (és egyben szubjektumával), vagyis az *önmegértés* lehetőségének kérdésével. A reflexió az önmagához történő visszatérés aktusa, amely során a szubjektum a szellemi tisztánlátás és a morális felelősségtudat pillanatában megragadja azoknak a műveleteknek az egyedi sajátosságát, amelyekben feloldódik, és megfedezkedik önmagáról mint szubjektumról. „A »gondolkodom« – mondja Kant – együtt kell hogy járjon önmagam összes reprezentációjával.” Minden reflexív filozófus magára ismerne ebben a formulában.

No de: hogyan képes a „gondolkodom” tudni önmagáról vagy ráismerni önmagára? A fenomenológia – és kitüntetett módon a hermeneutika – éppen ebben a kérdésben realizálja és alakítja át radikális módon a reflexív filozófia lényegi célkitűzését. A reflexió fogalma magában hordozza az abszolút transzparencia vágyát, az *én* önmagával történő tökéletes egybeesését, amely elvileg az *én* öntudatát kétségbevonhatatlan s mint olyan, a pozitív tudás minden formájánál alapvetőbb tudássá avatja. Ez az az alapvető feltétel, amelyet mindenek előtt a fenomenológia, s majd a hermeneutika is továbbvisz, és rávetít egy soha nem látott távolságú horizontra, miközben a filozófia igyekszik fölszerelni magát a gondolkodás azon eszközeivel, amelyek képesek megfelelni törekvéseinek.

Husserl – a Fichtét idéző idealizmus jegyeit olyannyira világosan magán hordozó elméleti szövegeiben – a fenomenológiát nem pusztán a tapasztalat lényegi, fundamentális szerveződésmódjának (az észlelés, a képzelőerő, az intellektus, az akarat, az értékelés stb. alapján működő tapasztalatnak) megfelelő leírás módszer-taneként határozza meg, hanem mint az *én* radikális önmegalapozását a legteljesebb intellektuális tisztánlátás mellett. A természetes attitűdön végrehajtott redukcióban – az *epokhé*ban – az értelem birodalmának meghódítását látja, amely birodalomban az önmagában álló tárgyra irányuló minden kérdés zárójelbe kerül és kiiktatódik. Az értelem birodalma – amelyben fel vagyunk szabadítva minden tárgyas és gyakorlatias kérdés terhe alól – alkotja a fenomenológiai tapasztalat kivételes területét, a *par excellence* intuíció világát. Kanttól visszafordulva Descartes-hoz továbbra is fenntartja, hogy a transzcendens bármely felfogása kétséges, az *én* immanenciája azonban megkérdőjelezhetetlen. Ebben a feltevésében marad a fenomenológia továbbra is egyfajta reflexív filozófia.

És mégis: bármilyen elméletet is alkalmaz önmagára és végső célkitűzéseire a fenomenológia, tényleges gyakorlati tevékenységében nyilvánvalóvá válik nemcsak a realizálási nehézsége, hanem az áthidalhatatlan távolsága annak az álomnak, amely a fenomenológiát a szubjektum önmaga számára transzparens mivoltának problémájában gyökereztetné meg. A fenomenológia nagy felfedezése – maga is a fenomenológiai redukció határain belülre szorulva – pusztán intencionalitás marad, ugyanis a technika szintjén a *valaminek* a tudata továbbra is elsődleges marad az öntudathoz képest. Az intencionalitásnak ez a meghatározása pedig továbbra is triviális. Szigorúan véve az intencionalitás azt jelenti, hogy valami szándékolásának *aktusa* csakis a szándékolt *értelem* azonosítható és újraazonosítható egységén keresztül vihető végbe – ezt az azonosítható és újraazonosítható értelmet nevezi Husserl „noémának” vagy a „noetikus szándék intencionális korrelátumának”. Továbbá: a noémára ráépül még számos olyan réteg, szerveződés, amely a Husserl által *konstitúciónak* (a dolgok konstitúciójának, a tér konstitúciójának, az idő konstitúciójának stb.) nevezett szintetikus tevékenységből fakad. A fenomenológia konkrét munkája (főleg a „dolgok” konstitúciójának szentelt kutatások esetében) mindennek fényében tehát az, hogy regresszív úton egyre több és több olyan alapvető réteget tárjon fel, amelyen az aktivizált összetevők folyamatosan további még alapvetőbb passzív összetevőkre utalnak. A fenomenológia így a „visszafelé mutató kérdések” végtelen sorából áll, amelyben az *én* rögzítésének kitüntetett terve folytonosan elhalasztódik. Még Husserl legkésőbbi, az *életvilágnak* szentelt munkáiban is egy közvetlen közelben lévő, de örökké elérhetetlen horizont jelenik meg. A *Lebenswelt* sohasem közvetlenül adott, mindig csak előfeltételezett. Ez a fenomenológia elveszett paradicsoma. A fenomenológia ebben az értelemben éppen realizálásának kísérletei során véti el saját vezérelvét; s egyben ez határozza meg Husserl munkájának tragikus nagyságát is.

Ennek a paradox eredménynek a tudatában érthetjük meg, hogyan is épült rá a hermeneutika a fenomenológiára, és hogyan is tudta továbbvinni ugyanazt a kétoszlatú viszonyrendszert, amelyet a fenomenológia a karteziánus és a fichtei felfogással kiépített. Első pillantásra úgy tűnik, hogy a hermeneutika eredetét úgy

határozhatjuk meg, hogy ha elkülönítjük a reflexív filozófiától és a fenomenológia célkitűzéseitől. A hermeneutika valójában Schleiermacher idejében született meg – pontosabban szólva: született újra –, akkor, amikor a bibliai egzegézis, a klasszika-filológia és a jogtudomány egyesült. A számos önálló diszciplína egyesülését az a kopernikuszi fordulat tette lehetővé, amely elsőbbséget adott annak a kérdésnek, hogy *mit jelent megérteni*, szemben azzal a konkrét kérdéssel, hogy mi ennek vagy annak a szövegnek, ennek vagy annak a szövegtípusnak (a szent vagy profán szövegnek, a költői vagy törvénykezési szövegnek) az értelme. A *Verstehen* ezen kutatása az, amire egy századdal később rátalált a fenomenológia *par excellence* problémafelvetése, vagyis a noetikus aktus intencionális értelmének kutatása. Egyoldalról igaz, hogy a hermeneutika a fenomenológia konkrét céljaitól eltérő érdekeltséget ölt fel. Míg az utóbbi a megismerés és a percepció dimenzióin belül igyekszik feltárni az érteleme problémáját, addig a hermeneutika – Dilthey óta – a történelem és a humán tudományok keretein belül kérdez rá az értelemre. Mindazonáltal a végső alapkérdés mégis mindkét oldalon ugyanaz: mi a kapcsolat az *értelem* és az *én*, az előbbi *érthetősége* és az utóbbi *reflexív* természete között?

A hermeneutika fenomenológiai megalapozása nem korlátozódik arra a meglehetősen általános kapcsolatra, ami a szövegek megértése és a tudatnak az értelemre vonatkozó intencionális viszonya között áll fenn. A *Lebenswelt* témáját, amely témával saját célkitűzéseinek ellenére szembesült a fenomenológia, átvette – bizonyos felfogások szerint – a posztheideggeriánus hermeneutika, de immár nem mint a regresszív műveletek hátramaradt végső rétegét, hanem mint egy elsődleges feltételt. Azért elsődleges, mert mindenek előtt már eleve egy olyan világban találjuk magunkat, amelyhez hozzátartozunk, amelyben nem tudunk részt nem venni, és amelyben másodlagos mozzanatként tudjuk csak létrehozni önmagunk oppozíciójaként azokat a tárgyakat, amelyeket azután intellektuálisan igyekszünk meghatározni és uralni. Heidegger felfogásában a *Verstehen* ontológiai jelentéssel bír. Ez nem más, mint a világba vetett létező válasza, aki úgy lel rá saját útjára a *Verstehen*ben, hogy belevetíti saját lehetőségeit. Az interpretáció – a szövegek technikai értelemben vett interpretációja – pedig a világba vetett létezőtől mint olyantól elszakíthatatlan ontológiai megértésnek a kifejezése, nyilvánvalóvá tétele. A szubjektum–objektum viszony – amely megkülönböztetéstől Husserl még függött – a tudás bármely relációjánál sokkal alapvetőbb ontológiai viszony bizonyossága alá rendelődik.

A fenomenológia hermeneutika által végrehajtott felforgatása egy további műveletet is előhív: a „redukció”, amely segítségével Husserl igyekezett elkülöníteni az „értelmet” a létezés háttérétől, vagyis a természetes tudat eredendően elfoglalt helyétől, immár nem lehet a filozófia elsődleges eljárása. Már csak származtatott episztemológiai jelentéssel bír: az eltávolítás másodlagos műveletét alkotja – egy olyan műveletet, amelynek segítségével elfelejtődik a megértésben való eredendő gyökerezettség ténye, s amely a hétköznapi és a tudományos tudást jellemző objektíváló eljárások további sorát hívja életre. Mindazonáltal az eltávolítás előfeltételezi a résztvevő bennfoglaltságot, a világhoz való eredendő odatartozást, amely megelőz minden szubjektumstátust – azt a pozíciót, amelyben létre tudjuk

hozni oppozíciós sémák szerint azokat az objektumokat, amiket azután meg tudunk ítélni, s amiket intellektuális és technikai uralmunk alá tudunk kényszeríteni. A heideggeri és posztheideggeri hermeneutika tehát, bár valóban a husserli fenomenológia örököse, végeredményben mégiscsak nem más, mint a fenomenológia megfordítva realizálása.

A megfordítva működtetés filozófiai konzekvenciái figyelemre méltóak. A következmények nem túl látványosak, ha csak a Létező végességének figyelembevételére korlátozzuk magunkat, hiszen ezúton a szubjektum önmaga számára megnyilvánuló transzparenciájának elvét megsemmisítjük és lecsupaszítjuk. A végesség megállapítása – pusztán önmagában – banális és triviális. A legjobb esetben is nem más, mint pusztán csak egy negatív formában megtestesült lemondás a reflexió *hübriszéről*, lemondás arról az igényről, hogy a szubjektum önmagára ismerhetne önmagában. A világban-benne-lét bármely megalapozó folyamattal vagy igazolásra tett kísérlettel szemben megmutatkozó elsődlegességének felfedezése akkor nyeri el teljes jelentőségét, amikor felvázoljuk a megértés új ontológiájának az episztemológia számára pozitív következményeit. Úgy bukkanhatunk rá az episztemológiai következményekre, ha tanulmányom harmadik részének elején feltett első kérdésre adott válaszaimat összevetjük a második kérdéssel. Ennek alapján így lehetne tehát összefoglalni az episztemológiai következményeket: nincs olyan önmegértés, amely ne a jelek, szimbólumok és szövegek közvetítésével menne végbe; végső formájában a megértés egybeesik a közvetítő nyelvek interpretációjával. A megértésről az interpretációra való áttéréssel a hermeneutika felszabadítja magát az alól az idealizmus alól, amellyel Husserl igyekezett meghatározni a fenomenológiát. Kövessük végig tehát megértés és interpretáció kiegyenlítésének lépcsőfokait.

A jelek által végbemenő közvetítés elsődlegessége annyit jelent, hogy az emberi tapasztalat elsődleges feltétele a nyelv. Az érzékelés, a vágy mindig artikulálódik – erre mutatott rá Hegel *A szellem fenomenológiájában*. Freud is ebből merítette saját következtetéseit: nincs olyan mélyen eltemetett, elsüllyesztett, eltorzított érzelmi tapasztalat, amelyet ne tudna felszínre hozni és a saját értelmi szintjén feltárni a nyelv – lévén, hogy a vágy összeköttetésben áll a nyelvvel. A pszichoanalízis mint *beszéd-gyógymód* abból az alapfeltevésből indul ki, hogy a vágy és a beszéd között lényegi összefüggés van. S mivel a beszédet mindig előbb halljuk meg, s csak később mondunk ki mi is valamit, az éntől önmagához vezető legrövidebb út a másik beszédében rejlik, amely pedig végigvezet a jelek nyitott világán.

A szimbólumok közvetítőerején azoknak a kétértelmű kifejezéseknek a hatását értem, amelyeket a kultúrák a kozmosz „alkotóelemeire” (tűz, víz, szél, föld stb.) és „dimenzióira” (magasság és mélység stb.) alkalmazott nevekből szabadítanak fel. A kétértelmű kifejezések a legáltalánosabb szimbólumok hierarchiájába fészkelik be magukat; jellemzőek az egyes kultúrákra; az egyedi gondolkodó vagy az egyedi mű alkotótevékenységének nyomát hordozzák. Ez utóbbi esetben a szimbólum már élő metaforává válik. Persze mindazonáltal valószínűleg nem létezik olyan egyedi szimbolikus alkotás, amelyről ne lehetne kimutatni, hogy milyen mélyen gyökerezik a teljes emberiség közös szimbólumvilágában. Jómagam egy

könyvben megvizsgáltam, hogy „a rossz szimbolikája” teljes egészében bizonyos, a rosszakarattal összefüggésben álló kétértelmű kifejezések – mint például a *felt*, az *esés*, a *letérés* kifejezések – közvetítő mechanizmusára épül. Ebben az elemzésben egészen odáig merészkedtem, hogy a hermeneutikát egyenesen a szimbólumok interpretációjával, vagyis a kétértelmű kifejezések másodlagos vagy rejtett értelmének kifejtésével tettem egyenértékűvé.

Ma már szűknek érzem a hermeneutika olyan meghatározását, amely azt a szimbólumok interpretációjára korlátozza. S ez két szempontból is átvezet a szimbólumok közvetítőerejének vizsgálatáról a szöveg médiumának vizsgálatára. Mindenekelőtt világossá vált, hogy a szimbolizmus semmilyen formája, sem a hagyomány szimbóluma, sem a személyes szimbólum nem képes kibontani a többletjelentést [*plurivocité*] bizonyos megfelelő kontextus, vagyis egy teljes szöveg, például egy költemény híján. Az is kiderült, hogy ugyanaz a szimbólum több párhuzamos – akár homlokegyenest ellenkező – interpretációt is létrehívhat attól függően, hogy az interpretáció éppen a szimbólum tényszerű bázisáig, a tudattalan forrásig vagy a társadalmi motivációig törekszik eljutni, vagy éppen a többletjelentés legnagyobb energiáinak felszabadításában érdekelt. Előbbi esetben a hermeneutika demisztifikálja a szimbólumot, leleplezi azokat az elhallgatott erőket, amelyeket rejteget; az utóbbi esetben a jelentés leggazdagabb, legemelkedettebb, legfennköltebb tarkaságának felmérését tűzi ki célul. Az interpretációk ezen konfliktusa azonban elsődlegesen a szöveg szintjén tárható fel.

A hermeneutikát tehát nem lehet egyszerűen a szimbólumok interpretációjára szűkíteni. Mindazonáltal meg kell őrizni a fogalom ezen aspektusát mint a tapasztalat nyelvi sajátosságának általános felismeréséből, illetve a szöveginterpretációból következő technikai jellegű hermeneutikameghatározás közötti közbülső lépcsőfokot. Mi több, csakis ez a közvetítő erejű meghatározás segíthet hozzá ahhoz, hogy eloszlassuk az intuitív öntudat lehetőségének illúzióját, hiszen ez mutat rá arra, hogy az önmegértés csakis a számunkra egyszerre létet és nyelvet adó kultúra által közvetített hatalmas szimbólumtár kerülőútjának végigjárásán keresztül mehet végbe.

Végül tehát következzen a *szöveg* médiuma, amely első pillantásra a jelek és szimbólumok közvetítőerejéhez képest korlátozottabb hatásúnak tűnhet, lévén, hogy ez utóbbiak lehetnek akár orálisak és nemverbálisak is. A szöveg médiuma – úgy tűnhet – az írás és az irodalom terére szűkíti az interpretáció lehetőségi körét, s ezzel kiszorítja az orális kultúrát. Ez igaz is. De amit ezúton a hermeneutika mint szöveginterpretáció-tudomány definíciója terjedelmében veszít, azt visszanyeri intenzitásában. S valóban: az írás a diszkurzusok új és eredeti lehetőségét tárja fel. Az írásnak köszönhetően a diszkurzus háromszoros autonómiához jut: függetlenné válik a beszélő szándékától, az eredeti közönség befogadóképességétől és a diszkurzus előállításának gazdasági, társadalmi, kulturális körülményeitől. Az írás ezúton felszabadítja magát a dialógusszituáció szemtől-szembe helyzetének kötöttségeitől, és megteremti annak feltételeit, hogy a diszkurzus *szöveggé formálódjon*. Így tehát a szöveggévalás következményeinek feltárása válik a hermeneutika interpretációs munkájának tétjévé.

Az egész elméleti folyamat legfontosabb következménye az, hogy végérvényesen leszámol a szubjektum önmaga számára transzparens voltának karteziánus és fichtei – és bizony husserli – ideájával és igényével. Önmagam megértése nem más, mint úgy megérteni önmagam, mint aki szembesül a szöveggel, és aki ezúton elnyeri az én egy, az olvasásnak nekikezdő *éntől* eltérő formáját. S ebben a folyamatban sem a szerző, sem az olvasó szubjektuma nem lehet elsődleges az én önmaga számára való eredendő jelenlétének értelmében.

Miután a hermeneutika már megszabadult a szubjektivitás elsődlegességétől, milyen további feladatot kell még végrehajtania? Véleményem szerint az a feladata, hogy feltárja egyoldalról az alkotás strukturálódását vezérlő belső dinamikát, és másoldalról az alkotás azon energiáját, melynek segítségével ki tud lépni önmagából, és létre tud hozni egy olyan világot, amelyre mint „dologra” referál a szöveg. A belső dinamika és egy világ kivetítése fogja közre azt, amit a szöveg alkotásának nevezek. A hermeneutika feladata pedig az, hogy újrajátssza ezt a kétoszlatú alkotófolyamatot.

Most már végig tudjuk tekinteni azt az utat, amely elvezetett az első előfeltevéstől, vagyis a filozófia mint a reflexió műveletétől a második előfeltevésen, vagyis a filozófia fenomenológiai felfogásán keresztül a harmadik előfeltevésig, vagyis a jelek, szimbólumok és a szövegek közvetítőerejének középpontba állításáig.

A hermeneutika filozófiaként felvállalja a hosszú kitérőutak által támasztott kihívást, és feladja azon, a tökéletes közvetítettség elérésére irányuló álmát, amely során az abszolút szubjektum a reflexió intellektuális intuíciójában összegezhethetné önmagát mint transzparens egészt.

Végezetül most már kísérletet tehetek a tanulmányom harmadik részét bevezető második kérdés megválaszolására. Az általam felvállalt és követett filozófiai hagyomány előfeltevéseinek tudatában hogyan és hova helyezhetem el saját munkásságomat?

A kérdés megválaszolásához pusztán csak újra fel kell idéznem a hermeneutika feladatának fentiekben elővezetett meghatározását. A hermeneutika feladata kétoszlatú: a szöveg belső dinamikájának feltárása és az alkotás azon képességének megmutatása, amely során egy számomra is otthonos világot bont ki önmagából.

Az első feladatot az alkotja, amit a megértésnek és a magyarázatnak az alkotás *értelmi* szintjén bekövetkező kölcsönviszonyáról mondtam tanulmányom korábbi részében. Mind az elbeszélés, mind a metafora vizsgálata során két fronton kell megküzdeni. Egyoldalról nem szabad megelégedni a közvetlen megértés irracionálisával, amely a szöveg helyére apelláló empátiában jelenik meg akkor, amikor a szubjektum igyekszik behelyezni magát egy szemtől-szembe szituáció intenzitását megélő idegen tudatba. Ez a lehetetlen kiterjesztés igyekszik fenntartani azt a romantikus illúziót, miszerint a zsenialitás képes közvetlen viszonyt kialakítani az alkotás által magába foglalt két szubjektivitás, vagyis a szerző és az olvasó között. Ugyanígy nem lehet elfogadni azt a racionalista magyarázatot sem, amely igyekezne kiterjeszteni a szövegre mint diszkurzusra is a nyelvi jelrendszer szintjén alkalmazható strukturális analízist. Ez az ugyancsak képtelen próbálkozás hozza létre a szövegobjektum pozitivist illúzióját, amely szerint a szöveg

tisztán önmagába zárulva és függetlenül létezhet a szerző és az olvasó szubjektivitásától. Ezzel a két egyaránt egyoldalú megközelítéssel kell szembeállítani megértés és magyarázat dialektikáját. A megértés a szöveg által felmutatott strukturáló műveletek követésének képessége; a magyarázat pedig az a megértésben gyökerező másodlagos eljárás, amely során megvilágítjuk az olvasó segítségével végigvitt strukturáló műveletek alapjául szolgáló kódokat. A megértés empátiává való leegyszerűsítése és a magyarázat absztrakt kombinatorikus rendszerekre történő korlátozása ellen folytatott kétfrontos küzdelem eredményezheti az interpretáció olyan meghatározását, amely a szöveg immanens értelmének megközelíthetőségét a megértés és a magyarázat dialektikájában látja. A hermeneutika első feladatának ezen kijelölése véleményem szerint jelentős előnnyel jár: helyreállítja és fenntartja a filozófia és a humán tudományok közötti dialógust, azt a dialógust, amelyet a megértés és magyarázat fentiekben elutasított hibás felfogásai megszakítottak. Ez lenne tehát saját munkám egyik hozzájárulása a filozófiai hermeneutikához.

Azzal, amit a fentiekben a metaforikus állításról és az elbeszélt cselekményről mondtam, igyekeztem elkülöníteni az *értelem* problémáját a Dilthey és Max Weber nyomán episztemológiailag értett *Verstehen*-fogalomtól. A metaforikus állításra és a cselekményre alkalmazott *értelem* és *referencia* közötti különbségtétel feljogosít arra, hogy a hermeneutika filozófiája által már egyszer létrehozott, de Heidegger és Gadamer munkásságában – megfigyeléseim szerint – eléggé ki nem aknázott alárendelésre szorítkozzam, nevezetesen a *Verstehen* episztemológiájának a *Verstehen* ontológiájának történő alávetésére. Nem szeretném figyelmen kívül hagyni sem a filozófiát és a humán tudományokat dialógusba hozó episztemológiai fázist, sem a hermeneutika problematikájának áthelyeződését, amely során középpontba került a világban-benne-lét és a résztvevő odatartozás minden szubjektum–objektum viszonyt megelőző jelentősége.

Ennek az új hermeneutikai ontológiai háttérnek megfelelően szeretném felépíteni a metaforikus állítás és az elbeszélt cselekmény *referenciájáról* folytatott vizsgálódásaimat. Őszintén bevallom, hogy ez a vizsgálat továbbra is előfeltételezi azt a meggyőződést, miszerint a diszkurzus *sohasem öncélúan*, önmaga ünneplésére jön létre, hanem minden alkalmazása során egy előzetes tapasztalatot, életmódot, a mindent megelőző világban-benne-létet mint elmondásra várót igyekszik nyelviesíteni. Meggyőződésem, hogy az *elmondásra váró* [*être-à-dire*] mindig megelőzi a kimondást – s ez megmagyarázza azt is, hogy miért keresem továbbra is olyan makacsul a költői nyelvhasználatban feltáruló referenciát, amely nyelvvezetben a diszkurzus még akkor is törekszik „mondani” a Létet, amikor úgy tűnik, hogy önmaga ünnepléséért végképp visszafordul önnön magába. A nyelv önmagára zárulásának való vehemens ellenállást Heidegger *Lét és időjéről*, illetve Gadamer *Igazság és módszeréről* örökölt. Azonban nagyon remélem azt is, hogy a metaforikus és az elbeszélő állítás referenciájának szentelt leírással ki tudom egészíteni az említett két műben képviselt ontológiai vehemenciát egy analitikus megközelítéssel, amelynek precizitását máskülönben nélkülöznék az ontológia.

Egyoldalról ténylegesen a nyelvelmélet fentiekben ontológiaiának nevezett irányzata vezetett rá arra, hogy megkíséreljem a metaforikus állítás referenciális igényé-

nek ontológiai dimenzióit felvázolni: ennek következtében megkockáztathatom azt az állítást, hogy az *úgy látni mint...* aspektusa az *úgy lenni mint...* világát manifestálja. A *mint* kifejezést a *lenni* ige, a létige értelmezőjeként fogom fel – s az *úgy lenni mint...* világát tudom a metaforikus állítás végső referenciájaként megragadni. Ez a tétel minden kétséget kizáróan magán hordozza a posztheideggeri ontológia nyomait. Másoldalról azonban – meggyőződéseim szerint – az *úgy lenni mint...* aspektusának bizonyítását nem lehet elválasztani a diszkurzus referenciális működésmódjainak vizsgálatától, a „kettéhasadt referencia” jakobsoni felfogásán alapuló indirekt referencia szigorú analízisétől. Részben az ontológiai elkötelezettség és az analitikus precizitás összekapcsolásának jelentőségét is hivatott kifejezni például az elbeszélés mimetikus munkájának, a hármas mimézisnek – a cselekvés-világ műalkotásban végbemenő prefigurációjának, konfigurációjának és refigurációjának – szentelt elemzésem.

A fentiekben vázolt vállalkozásom természetesen összeköttetésben áll a költői megnyilatkozás immanens dinamikájának szintjén megmutatkozó megértés és magyarázat oppozíciójának felszámolására irányuló törekvéssel is. E két vállalkozás együttesen hivatott megjelölni azt a reményemet, hogy a filozófiai hermeneutika fejlődése érdekében végzett munkám, ha bármilyen kis mértékben is, de azért hozzájárul ahhoz, hogy az analitikus filozófusokban is érdeklődés ébredjen az általam képviselt filozófiai irányzat iránt.

Szó, szöveg, diszkurzus

Struktúra, szó, esemény*

Az alábbi fejtegetés célja, hogy visszavezesse a strukturalizmusról folyó vitát kiindulópontjához – a nyelvtudományhoz, a nyelvészethez. Ezúton lehetőség nyílik arra, hogy rávilágítsunk a vita lényegére, és egyben túl is lépjünk rajta. Ennek során képet kaphatunk a strukturális elemzés érvényességéről és érvényességének határaitól.

1. Rá szeretnék mutatni arra, hogy a strukturalizmusban megnyilvánuló értelmezéstípus minden olyan esetben uralkodó érvényű, amikor: (a) egy már kialakult, befejezett, zárt és – ebben az értelemben – holt korpuszt vizsgálunk; (b) alkotóelemek és építőegységek készletét állítjuk fel; (c) ezeket az alkotóelemeket és építőegységeket oppozíciós viszonyba, elsősorban bináris oppozícióba rendezzük; és (d) kialakítjuk az alkotóelemek és oppozíciós párok algebrai vagy kombinatorikus rendszerét.

A nyelv azon aspektusát, amely alárendeli magát ennek a leltározásnak, az alábbiakban *nyelvnek* [langue]; azokat a halmazokat és kombinációkat, amelyeket ez a nyelv szolgáltat, *taxonómiáknak*; és azt a modellt, amely vezérli mindennek a vizsgálatát, *szemiotikának* nevezem.

2. Meg szándékozom mutatni, hogy ennek a vállalkozásnak a lényegi eredménye maga után vonja (mintegy velejáróként), hogy a diszkurzust létesítő cselekvő-, műveleti- és folyamatjelleg értelmezhetősége teljes mértékben kiiktatódik a strukturalista gondolkodásból. A strukturalizmus arra sarkall, hogy ellentétként gondoljuk el a nyelv [langue] és a beszéd [parole] közötti viszonyt. A *mondat* vagy *kijelentés* [énoncé] fogalma lesz vizsgálódásom második részének sarkalatos pontja. A mondat szerepének megértését vezérlő modellt *szemantikának* hívom.

3. Végül egy olyan kutatási irányt szeretnék felvázolni, amely a jövőben megszabadulhat a strukturalista modelltől – legalábbis a strukturalizmusnak attól a formájától, amelyet az első részben fogok körülírni –, s amely feltárja a megértés műveleteinek és eljárásainak egy új típusát; az új értelmezési mód annak az ellentétnek a helyére lép, amelyet struktúra és esemény, rendszer és cselekvés között támaszt a strukturalista kutatás.

Ebben a vonatkozásban néhány megjegyzést szeretnék majd hozzáfűzni a Chomsky által művelt nyelvészethez, a „generatív grammatikához”, amely a ta-

* Paul RICCEUR: *La structure, le mot, l'événement* = *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Le Seuil 1969. Angolul: *Structure, Word, Event* = *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. (Ford. Robert Sweeney.) Evanston, Illinois, Northwestern University Press 1974.

xonómiák, a zárt halmazok és az előre kijelölt kombinációs lehetőségek tudományként értett strukturalizmus végét jelzi.

De mindenekelőtt egy, a szóra vonatkozó reflexiót szeretnék felvázolni, hiszen a szó a nyelvi valóságnak az a területe, ahol a struktúra és az esemény közötti kölcsönhatás állandóan végbemegy. Ezért is került a szó kifejezés a *struktúra és az esemény* terminusok közé fejtegetésem címében.

Az ilyen jellegű kutatás előfeltételez egy alapvető felvetést: a nyelvet különböző szintek hierarchikus elrendeződése alkotja. Minden nyelvész ezt vallja, de nagyon sokan gyengítik állításukat azzal, hogy az összes nyelvi szint vizsgálatát egy módszer alá rendelik, például az alá a módszer alá, amely sikeresen működik a fonológiai szinten, ahol lehatárolt és zárt entitásokkal, a kommutáció egyszerű analízise által meghatározott entitásokkal, bináris oppozíciós viszonyokkal és végül elvont alkotóegységek szigorú kombinációival lehet csak dolgozni. A problémát az jelenti, vajon állítható-e, hogy valamennyi nyelvi szint azonos lényegű. Teljes kutatásom azon a felfogáson alapul, hogy a mondat és a kijelentés [énoncé] által alkotott új egységre, a diszkurzusra való áttérés törést, módosulást hajt végre a nyelvi szintek hierarchiájában. Továbbá, nem szabad lezártnak tekinteni a nyelvi szintek körét; vizsgálódásom végére ki fog derülni, hogy lehetséges olyan műveleti szint is, mint például a szövegszint, ahol a belső viszonyrendszer egy olyan értelmezésmódot követel meg, amely a mondat vagy a mondatszintű szó értésétől is eltér. A *logos* vagy a mondás ontológiája ezen a nagyobb egységekből szerveződő szövegszinten találja meg a maga helyét; amennyiben a nyelv hatást gyakorol a létre, akkor az megnyilvánulásának vagy produktivitásának szintjén tárható fel, amelynek törvényei saját specifikummal rendelkeznek a megelőző szintek törvényeihez képest.

Röviden szólva: a módszerek, a nézőpontok és a modellek összekapcsolódása a szintek nyelvi alkotásban kibomló hierarchiájának a következménye.

I. A strukturális elemzés előfeltevései

Az alábbiakban sokkal inkább a nyelvelméletet alkotó előfeltevésekkel, mint azok eredményeivel szándékozom foglalkozni (az *elmélet* szót episztemológiai jelentésében használva). Saussure, a modern nyelvészet megalapítója jelölte meg ezeket az előfeltevéseket, azonban mindezt egy olyan nyelven fejtette ki, amely gyakran jelentős mértékben elmarad a bevezetett új felfogástól; Louis Hjelmslevnek sikerült megfelelő elméleti keretet alkotnia 1943-ban publikált *Bevezetés a nyelvelméletbe* című művében. Ő volt az első, aki tárgyával teljesen egyenértékű megfogalmazásban artikulálta az említett előfeltételeket. Lássuk ezeket:

1. Az empirikus tudomány tárgya a nyelv; az *empirikus* szót modern értelmében kell vennünk; tehát nemcsak a megfigyelés szerepe és elsődlegessége a fontos, hanem az induktív műveletek deduktív műveleteknek történő alávetése és a számításos eljárás is nagy jelentőséggel bír.

A Saussure által bevezetett közismert megkülönböztetés, a nyelv [langue] és a beszéd [parole] elválasztása adott lehetőséget arra, hogy a tudomány specifikus

tárgyává avassuk a nyelvet. Saussure azáltal, hogy a pszichofiziológiai megvalósulást, az egyszeri és megismételhetetlen teljesítményt és a diszkurzus szabad felépítését a beszéd szintjére helyezte át, a kódot megőrizte a szabályok alkotta nyelv szintjének, vagyis a nyelvközösség számára érvényes intézménynek, azon entitások gyűjteményének azonosítására, amelyekből a diszkurzus szabadon kombinálható elemei kiválogatásra kerülnek. Pusztán csak egy egynemű tárgy különül tehát el: minden, ami a nyelvet érinti, lényegében egy felségterületre esik, míg a beszéd felosztásra kerül a pszichofiziológia, a pszichológia és a szociológia tudományterületei között, s így módon – úgy tűnhet – nem képes saját tárgyát úgy megalakítani, hogy egy specifikus diszciplínához tartozzon.

2. A nyelven belül továbbá meg kell különböztetnünk a statikus rendszer tudományát, vagyis a szinkron nyelvészetet, és a rendszer változásait kutató tudományt, vagyis a diakron nyelvészetet. Ebben a tekintetben is Saussure jár az élen azáltal, hogy határozottan kijelenti: a két megközelítést nem lehet egyidejűleg érvényesíteni, s az utóbbit alá kell rendelni az előbbinek. Saussure tézisének a legradikálisabb formájában alkalmazva Hjelmslev egyenesen ezt mondja: „minden folyamat mögött meg kell tudnunk találni a rendszert”. Az előfeltevések ezen második tényezője az érthetőség egy újabb területét tárja fel: a változás önmagában nem értelmezhető. Csak a rendszer egyik állapotából a másikba való átmenetként ragadhatjuk meg a változást, s ez az, amit a *diakronia* szó jelöl; így tehát – a prioritás elvét követve – mi csupán a rendszert érthetjük meg, vagyis az elemek szimultán együttállásban való elrendeződését.

3. Pusztán a rendszer állapotában nincsenek abszolút határvonalak, csak kölcsönös függőségi viszonyok léteznek. Ahogy Saussure mondja: „a nyelv nem szubsztancia, hanem forma”.¹ És, ha a *par excellence* megérthető forma az oppozíció, akkor – ismét Saussure szavaival – „a nyelvben csak különbségek létezhetnek”. Ebből az következik, hogy nem szükséges az izolált jelhez kapcsolódó jelentést a rendhagyó nyelvi katalógus egyik címkéjeként figyelembe venni; pusztán a jelek egymáshoz képest kirajzolódó relatív, negatív, oppozíciós értéke a lényeges.

4. A jelek összességét zárt rendszerként kell megőrizni, ha elemzés alá akarjuk vonni azt. Ez egyértelmű a nyelv összes fonémájának véges készletét felvázoló fonológia szintjén, de hasonlóképpen igaz a lexikai szintre is, amely – mint azt az egynyelvű szótárak alapján látjuk – bár hatalmas, mégsem végtelen. Mindenesetre sokkal jobban érthetjük meg a lexikai szintet, ha ezt a gyakorlatilag végeláthatatlan listát sikerül behelyettesíteni a mélystruktúrák azon véges készletével, amely a lexikon alapját képezi, és amelyből kiindulva újra fel lehet építeni a valódi szókészlet hatalmas gazdagságát. Végül érdemes újra felhívni a figyelmet arra, hogy a szintaxist is a formák és a szabályok zárt rendszere alkotja. S ha mindezt egy még magasabb szintre áthelyezve belátjuk, hogy a nyelvészet mindig a szövegek egy véges korpuszával dolgozik, akkor az elemzés munkáját vezérlő zárttság alapvetését általános érvényűvé emelhetjük. Csak a jelek zárt rendszerén belül működő

¹ Ferdinand de SAUSSURE: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. (Ford. Lőrinczy Éva.) Budapest, Gondolat Kiadó 1961.

nyelvészet jelentheti ki azt, hogy a rendszer, amelyet elemez, nem rendelkezik külső, csak belső viszonyokkal. Hjelmslev éppen így határozza meg a struktúrát: *a belső függőségi viszonyok autonóm entitása*.

5. A fentiekben felsorolt négy előfeltétel alapján felépített jelfelfogás teljes mértékben szakít azzal a naiv elgondolással, miszerint a jel *valamiért* van alkotva, és valamiért létezik. Ha pontosan elhatároljuk a nyelvet a beszéd-től, a rendszer állapotát a változások történetétől, a formát a szubsztanciától és a jelek zárt rendszerét az egyes jeleknek a világgal való összefüggésétől, akkor a jelet nemcsak az azonos szinten elhelyezkedő többi jelhez mért oppozíciós viszonya alapján kell meghatározni, hanem önmagában is, tisztán belső és immanens különbözőségként. Ebben az értelemben különböztet meg Saussure jelölőt és jelöltet, Hjelmslev kifejezést és tartalmat. Lehet ezt az előfeltételt kiindulópontként kezelni, ahogy azt Saussure teszi a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* című művében, de a jel ezen definíciója igazából – az előfeltételek logikai sorozatának megfelelően – pusztán a megelőző alaptételek készletének szentesítése. A jelek univerzuma zártságának szabálya által meghatározott egyes jel egyszerre mutat különbözőséget a többi jelhez képest, és egyszerre jelent minden jel számára belső feltételként adott különbözőséget kifejezés és tartalom között. Ez a kétoldalú realitás teljes mértékben a nyelvi zártság terén belülről esik.

A strukturalizmust úgy definiálhatjuk mint az előfeltevések sorozata által kifejezett következetességnek megfelelő abszolút tudatosságot. Saussure természetesen nem a *struktúra*, hanem a *rendszer* szót használta. A *struktúra* szó először az 1928-as hágai első nemzetközi nyelvészkongresszuson hangzott el a „rendszer struktúrája” összetételben. Ez alapján a *struktúra* szó a *rendszer* egy pontosabb leírását jelentené, és azokat az – artikuláció és kombináció lehetőségei teljes területének rováására előtérbe helyezett – keretek közé szorított kombinációkat jelölné még, amelyek egy nyelv individuális konfigurációját alkotják. Azonban a *strukturális* melléknévi forma a *rendszer* szó szinonimájává vált. S így vált a strukturális nézőpont általában a genetikus nézőpont ellentétévé. Összekapcsolja és egymás mellé rendeli a szinkronia (a nyelvállapot elsődlegessége a nyelv történetéhez képest), az organikusság (a részeket magába foglaló egészek egységeként értett nyelv) és végül a kombináció vagy kombinatorika (a különálló egységek véges rendjeként értett nyelv) jelenségét. Így juthatunk el a „rendszer struktúrája” kifejezéstől a fentiekben felsorolt különféle jelenségeket összefogó nézőpontot jelölő *strukturális* melléknévig, és végül a strukturális nézőpontot munkahipotézisként és egyben ideológiaként, vitapozícióként alkalmazó kutatási irányt megnevező *strukturalizmus*ig.

II. A beszéd mint diszkurzus

A strukturális nézőpont uralomra jutása egyben a tudományos vállalkozó szellem diadala is. A nyelvészet tudománnyá avatta önmagát azáltal, hogy autonóm tárgyként megalkotta a nyelvi tárgyat. De milyen áron? A fentiekben elővezetett összes alaptétel egyszerre jelent nyereséget és veszteséget is.

A beszédaktus nemcsak külső megvalósulásként, egyszeri és megismételhetetlen teljesítményként, de szabad kombinációként, új kijelentések [énoncé] előállításként is kiszorul a vizsgáladás köréből. Pedig éppen a beszélés a nyelv lényegi aspektusa, célja.

Ezzel egyidejűleg a történetiség is kívül kerül a figyelem hatósugarán, s itt történetiségen nemcsak a rendszer egyik állapotának a másikkal való felváltását kell érteni, hanem a kultúraalkotást és a saját nyelvén keresztül önmagát létrehozó emberi alkotótevékenységet is. Amit Humboldt alkotótevékenységnek hívott, és szembeállított a befejezett művel, az nem azonosítható pusztán a rendszer állapottai között megvalósuló váltásként és átmenetként értett diakroniával, hanem sokkal inkább a mindent átfogó dinamikájú létrehozással hozható összefüggésbe, amely minden egyes beszédművet áthat.

A strukturális nézőpont figyelmen kívül hagyja – a szabad kombinációk és a létrehozás aspektusának kiiktatásával párhuzamosan – a nyelv elsődleges intencióját is, vagyis azt, hogy „mond valamit valamiről”; pedig a beszélő és a hallgató első pillanatban ezt az intenciót érti meg. A nyelv megmutat számukra valamit, vagy – pontosabban szólva – egyszerre két dolgot is célba vesz: van egy ideális törekvése (mondani valamit), és van egy valós referenciája (valamiről mondani valamit). Ezzel a mozzanattal a nyelv két küszöböt is átlép: a jelentés idealitásának küszöbét és – túl ezen a jelentésen – a referencia küszöbét. A kettős küszöb átlépésével és a transzcendentális mozzanat segítségével képes a nyelv *jelenteni* [veut dire]; megragadni a valóságot és kifejezni a megragadott valóságot a gondolkodás számára. Meillet már beszélt erről: a nyelv esetében két tulajdonságot kell figyelembe venni, immanenciáját és transzcendenciáját. Ma így mondanánk: immanens struktúráját és a megvalósulás szintjét, amely szinten a jelentéshatások a valósban történő megkapaszkodást szolgálják. Szükséges tehát egyensúlyba hozni a jeluniverzum zártságának alapelvét a nyelv elsődleges funkciójával, a *mondással*. Ez a funkció alakítja ki – szembehelyezkedve a zártsággal – a jeluniverzum nyitottságát, megnyílását.

Ezek a – még általános és értelmezetlen – megfontolások vezetnek rá bennünket arra, hogy megkérdőjelezzük a nyelvtudomány első feltevésének teljes egészét, vagyis azt, hogy a nyelv az empirikus tudomány tárgya lehet. Egészen addig kétségbevonhatatlan, hogy a nyelv egy tárgy, ameddig fenntartjuk azt a kritikai tudatosságot, amely szerint ezt a tárgyat teljes mértékben meg lehet határozni az eljárások, módszerek, előfeltételek és végül a tárgy kijelölését uraló elmélet struktúrája alapján. A tárgy módszernek és elméletnek való alávetettsége felől nézve egy olyan abszolútumra ismerünk rá, amely egy puszta fenomén. A beszélő és a hallgató tapasztalata a nyelvről azonban arra vezet, hogy határokat szabjunk az abszolutizálás igényének. Tapasztalatunk a nyelvről valami olyat tár fel a nyelv létmódjában, amely ellenáll ennek a redukciónak. A beszélők számára a nyelv nem tárgy, hanem közvetítés. A nyelv az, amelynek eszközein keresztül kifejezzük magunkat és a dolgokat. A beszélés az az aktus, amelynek segítségével a beszélő felülemelkedik a jelek univerzumának zártságán akkor, amikor ki akar mondani valamit valamiről és valaki számára; a beszélés az az aktus, amely során a nyelv

túllép önmagán mint jelen, elindul referenciája felé, és afelé, amivel szembe kell néznie. A nyelv el akar tűnni; át akar halni a tárgyba.

Egy ellentmondás tűnik itt elő: egyoldalról a strukturális nyelvészet egy olyan episztemológiai elhatározással indul, amelynek megfelelően a jeluniverzum zárt-ságának keretein belül szándékozik maradni. Az elhatározás következményeként a rendszernek nem lehetséges külső megfélemlítése; a rendszer belső függőségi viszonyok autonóm entitása. Azonban ez egy olyan módszertani elhatározás, amely igazából éppen a nyelvi tapasztalaton tesz erőszakot. A feladat tehát – más oldalról nézve – az, hogy visszahozzuk a nyelv strukturális modellje által kizárt megértését – azt, ami éppen a beszédaktusként, mondásként értett nyelvvel egy-lényegű. Ezen a ponton szembe kell szállni az összes olyan valóságos terrorként felfogható fenyegetéssel, amit néhány nem-nyelvész fejt ki egy olyan modell alapján, amelyet [a nyelv mint rendszer] működési feltételeiből naiv módon következtet ki. A saját eljárásait tematizáló „irodalom” fogalmának megjelenése azt az illúziót kelti, hogy a strukturális modell kimerítheti a nyelvi megértést. De éppen az így felfogott „irodalom” maga jelent kivételt a nyelv területén belül; ez a felfogás sem a tudomány, sem a költészet jellegzetességeit nem tartalmazhatja, hiszen ezek így vagy úgy éppen a mondásként értett nyelv formáját öltik magukra. A strukturális nyelvészet és az „irodalom” strukturalista fogalma között létesülő kapcsolatot úgy kell felfogni, mint egy kifejezetten behatárolt érvényességi körrel bíró kontingens eseményt. Magát a beszéd, a mondás demisztifikálására vonatkozó túlfutott – naiv és kritikátlan – igényt kellene demisztifikálni.

Számomra úgy tűnik, inkább az jelenti a kihívást, hogy végigkövessük azt az ellentmondást, amelynek a világos megragadása azonos a strukturális megértés végső eredményével. Az ellentmondás körülírása jelenti annak a feltételét, hogy visszajuthassunk a nyelv átfogó megértéséhez; elgondolni a nyelvet annyi, mint egységként elgondolni azt a valóságot, amelyet Saussure felbontott, vagyis a nyelv és a beszéd egységét.

De hogyan? A veszélyt az jelenti, hogy egy, a nyelvtudománnyal szembehelyezkedő beszéd-fenomenológiának a létrehozását a pszichologizmusba és a mentalizmusba való visszazuhanás réme fenyegeti, amelytől különben éppen a strukturális nyelvészet mentett meg minket. Annak érdekében, hogy valóban elgondolhassuk nyelv és beszéd antinómiáját, képesnek kell lennünk arra, hogy a beszéd aktusát magának a nyelvnek a közegében hajtsuk végre, tehát oly módon, ahogy a jelentésképzés megtörténik, azaz dialektikusan; ez esetben a rendszer arra kényszerülne, hogy magát aktusként, a struktúrát pedig eseményként realizálja.

És ezt az előmozdítást, ezt a létesítést, ezt az előrelépést akkor lehet elgondolni, ha belefogunk a nyelvi szintek hierarchiájának pontos megértésébe.

Mindaddig semmit sem mondunk a hierarchiáról, ameddig pusztán csak két tagoltsági szintet helyezünk egymásra: a fonológiai tagolódást és a lexikai tagolódást (valójában három szintről van szó, ha a szintaktikai tagolódást is figyelembe vesszük). Még nem jutottunk túl azon a nézőpontra, amely szerint a nyelv taxonómia, vagyis már eleve megformált szövegek korpusza, jelek gyűjteménye, építő-egységek készlete és az alkotóelemek kombinatorikus rendszere. A nyelvi szintek

hierarchiája a tagolt rendszerek pusztá sorozatánál, vagyis a fonológiai, lexikai és szintaktikai rendszereknél többet foglal magába. Valójában szintváltást hajtunk végre akkor, amikor áttérünk a nyelv alkotóegységeiről a mondat vagy kijelentés [énoncé] által alkotott új egységre. Ez már nem nyelvi, hanem beszéd- vagy diszkurzusegység. A szintváltás egyben funkcióváltás is, vagy még inkább: áttérés a struktúráról a funkcióra. Ezúton lehetőség nyílik arra, hogy szembenézzünk a nyelvvel mint mondással.

Az új egység, amelyet most meg kell vizsgálnunk, már semmi esetre sem szemiológiai (minden olyan vizsgálódást a szemiológia részének tekintek, amely a jelek és a jelemek belső függőségi viszonyait kutatja). Ez az egység szigorúan véve szemantikai (a szemantikát tág értelemben véve, vagyis nemcsak az általában vett jelentés értelmében, hanem a valamit mondás, a jel és a dolog összekapcsolásának értelmében).

A kijelentés [énoncé], illetve a mondat magába foglalja mindazokat a sajátosságokat, amelyek a struktúra és az esemény ellentmondásának alapját képezik. Jellegzetességeinek köszönhetően a mondat rámutat arra, hogy ez az ellentét nem egy hozzá képest különböző dologgal állítja szembe a nyelvet, hanem hogy éppen saját középpontjába, saját megvalósulásának lényegéhez vezeti azt.

1. A diszkurzus létmódja az *aktus* – ez a diszkurzus instanciája (Benveniste),² amely mint olyan, eseményjelleggel bír. A megszólalás aktuális esemény – az átmenet aktusa, az eltűnés aktusa. A rendszer ellenben időtlen, mivel pusztán potenciális, nem több, mint rejtett lehetőség.

2. A diszkurzus egy *válogatási* sorozatból áll, amely bizonyos jelentéseket kiemel, míg másokat kizár. Ez a választás a másik oldala a rendszer egy bizonyos sajátosságának – a kényszernek.

3. A válogatás *új* kombinációt hoz létre: új mondatokat létrehozni és ilyen mondatokat megérteni – ez a beszélés aktusának és a beszéd megértésének lényege. A tulajdonképpen végtelen számú új mondatok alkotása a jelek véges és zárt gyűjteményének ellentétes oldala.

4. Kizárólag a diszkurzuseseménynek köszönhetően realizálja a nyelv referenciális képességét. Beszélni annyi, mint mondani valamit valamiről. Ezen a ponton Frege és Husserl ismét fontossá válik. Frege az *Über Sinn und Bedeutung* (amelyet Peter Geach és Max Black az *értelem* és a *referencia* szavakkal fordított) című híres cikkében pontosan rámutatott a nyelv kettős irányultságára: az ideális értelemre vagy jelentésre (amelynek nincsen vonatkoztatása a fizikai vagy pszichikai világra) és a referenciára. Ha a jelentés immanens létmódú, lévén a gondolkodás tiszta tárgya, akkor a referencia – *Bedeutung* – az, amely szavainkat és mondatainkat a valóság felé irányítja. „Magából az állításból következtetünk a referenciára: az igazság igénye [*das Streben nach Wahrheit*] vezet [*treibt*] a referencia felé [*vordringen*] minket.” Az (ideális) jelentés (reális) referencia felé törekvése alkotja a nyelv

² „a diszkurzus instanciáján [beszédeseményen] azt a diszkrét és mindig egyedülálló aktust értjük, amely során egy beszélő beszédében aktualizálódik a nyelv” – Émile BENVENISTE: *Problème de linguistique général*. Paris, Gallimard 1966.

lényegiségét. Husserl sem mond mást *Logikai vizsgálódásaiban*: az ideális jelentés egy olyan űr és hiány, amely kitöltésre vár. A kitöltés során a nyelv önmagával válik egyenlővé – azaz önmaga számára meghal. Akár *Sinn* és *Bedeutung* (Frege), akár *Bedeutung* és *Erfüllung* (Husserl) között teszünk is különbséget, ugyanazt igyekszünk artikulálni: azt a jelentő szándékot, amely megtöri a jel zártságát, amely megnyitja a jelet a nem-jel felé, vagyis – röviden – amely megalkotja a mondként értett nyelvet, a „mond valamit valamiről” folyamatát. A jelentés idealitása felől a dolgok realitása felé történő odafordulás pillanata – a jel transzcendenciájának pillanata. Ez a pillanat egyidejű a mondattal. A mondat [frase] szintjén mond valamit a nyelv; mondat híján a nyelv nem mond semmit. Frege kettős tagolása valójában a predikáció lényegét érinti, hiszen a „mondani valamit” a jelentés idealitását, a „valamiről mondani valamit” pedig a jelentésről a referenciára való áttérést jelöli meg.

Ha mindezt figyelembe vesszük, nem szükséges a jel két definícióját, a jelölő és a jelölt belső elválasztottságát és a jelnek a dologra való külső referálását szembeállítani. Nem szükséges választani a két meghatározás között. Az egyik a jel rendszeren belüli struktúráját, a másik a mondaton belüli funkcióját állapítja meg.

5. A diszkurzuseseménynek van még egy utolsó sajátossága: az esemény, a válogatás, az innováció és a referencia magába foglalja a jelölés specifikus stílusát, a diszkurzus szubjektumát is. Valaki beszél valakinek – ez a kommunikáció aktusának lényege. Ez a sajátosság a beszédaktust állítja szembe a rendszer anonimitásával. Beszéd áll elő minden olyan esetben, amikor a szubjektum a nyelv által rendelkezésére bocsátott jelek rendszerét egy cselekvésben, a diszkurzus egy-szeri és egyedi eseményében tudja átfogni. A rendszer mindaddig potencióális, ameddig nem aktualizálja, realizálja és műveli valaki olyan, aki ezzel egyidőben valaki más felé fordul. A beszédaktus szubjektivitása az irányított beszéd interszubjektivitásának alapjaira épül.

Azonos szintről és azonos diszkurzuseseményből eredeztethető az, hogy a nyelvnek egyszerre van referenciája és szubjektuma,³ világa és hallgatósága. Ezek után nem meglepő, hogy a strukturális nyelvészet egyszerre zárja ki a rendszer saját felépítésén kívül eső, a világra utaló referencia és önreferencia kérdését. De ez a kizárás egy olyan előfeltevés, amelyet pusztán a tagolódások tudományának létrehozása érdekében kell felállítani. S azonnal felszámolódik, amint a működő beszéd szintjére térünk át, arra a szintre, amelyen a beszélő egy bizonyos helyzetben egy bizonyos közönség előtt realizálhatja jelentő szándékát. Az irányított beszéd és a referencia cselekvéssel, eseménnyel, válogatással és innovációval olvad össze.

³ A diszkurzusesemény szubjektív implikációinak további megvilágításához lásd *A szubjektum problematikája: a szemiotológia kihívása* című cikket a jelen kötetben.

III. Struktúra és esemény

Erre a pontra érkezvén a fentiekben elővezetett ellentét arra készíthet, hogy kettőssza munkánkat. A strukturalizmus kétség kívül ehhez vezet. Azonban nem hiábavaló az ellentétezés útját követni: az első – dialektikus – szintjét alkotja formálódó gondolatmenetünknek. Mindebből kifolyólag nem tehetünk mást – első lépésként –, mint hogy újra megerősítjük a rendszerszerű és a történeti ellentétét, és hogy szembeállítjuk – egymás után – az „eseményszerűt” a potenciálissal, a választást a kényszerrel, az innovációt a szabályszerűvel, a referenciát a zárt-sággal, az irányított beszédet az anonimitással.

Második lépésben azonban új utakat szükséges feltárni, kísérletet kell tenni arra, hogy megeljük az érthetőség, az értelemképzés olyan új modelljeit, amelyekben a két nézőpont szintézise újra elgondolhatóvá válik. A gondolkodás olyan eszközeinek megtalálása a feladatunk, amelyekkel kezelhetővé válik a sem nem struktúraként, sem nem eseményként, hanem a struktúra és az esemény diszkurzusban történő szakadatlan átalakulásaként értett nyelvi fenomén.

Ez a probléma a nyelvet mint szintaxist és mint szemantikát érinti. Az előbbire csak tömören térek ki – részletesebb tárgyalását egy másik tanulmányban végzem el –, az utóbbira pedig egyáltalán nem; s azért teszek így, mert egy olyan másik úton szeretném megragadni a problémát, amelyet már a címben is megjelöltem: struktúra, szó, esemény.

1. A posztstrukturalista nyelvészet a *szintaxis* szabályrendszerének vizsgálatában ér el igazán látványos fejlődést. Az Egyesült Államokban működő Chomsky-iskola a „generatív grammatika” kidolgozásával foglalkozik. Az új nyelvészet – hátat fordítva a hagyományos strukturalista taxonómiáknak – már a kezdetektől fogva a mondattal és az új mondatok alkotásának problémájával foglalkozik. Chomsky így fogalmaz *Current Issues in Linguistic Theory* című könyve elején:

A központi tény, amellyel minden valamire való nyelvelméletnek szembe kell néznie, a következő: egy adott beszélő egy bizonyos helyzetben új mondatokat tud alkotni saját nyelvén, és más beszélők azonnal meg is tudják azt érteni, annak ellenére, hogy a mondatok számukra is újak. Akár beszélők, akár hallgatók vagyunk, nyelvi tapasztalatunk döntő része új mondatokra vonatkozik; egyszer megtanultunk egy nyelvet, a folyamatosan és minden nehézség vagy habozás nélkül alkalmazott mondatok csoportját, amely olyan hatalmas, hogy vég nélkül alkalmazni tudjuk minden gyakorlati célunkra (és – nyilvánvalóan – elméleti célra is). A nyelv normális működtetése nemcsak azt jelenti, hogy képesek vagyunk meghatározatlan számú teljesen új mondat azonnali megértésére, hanem azt is, hogy képesek vagyunk felismerni a hibás mondatokat is, és – alkalom adtán – értelmezéssel ki is tudjuk javítani azokat...; világos, hogy az a nyelvelmélet, amely nem veszi figyelembe a nyelv ezen „kreatív” aspektusát, csak nagyon kevés jelentőséggel bír.⁴

⁴ Noam CHOMSKY: *Current Issues in Linguistic Theory*. New York, Humanities Press 1964. 7–8.

A struktúra új fogalmának tehát tartalmaznia kell azt, amit Chomsky a nyelv grammatikájának nevez. Így határozza meg a grammatikát: „a grammatika egy olyan eszköz, amely specifikálja a helyesen megformált mondatok vég nélküli sorozatát, és minden egyes mondat számára kijelöl egy vagy több strukturális leírást”. Így a holt készletekkel dolgozó hagyományos strukturalista leírást az olvasó [lecteur] kompetenciáját alapvetően érintő dinamikus generatív szabályok osztályozásának eredményeként érthetjük meg. Chomsky következetesen szembeállítja a generatív grammatikát a strukturalisták által előnyben részesített taxonikus jellemzőkkel rendelkező alkotóelemek készletével. Így visszajutunk a kartéziánusokhoz (Chomsky egyik könyvének címe éppen a *Kartéziánus nyelvészet*) és Humboldthoz, akik szerint a nyelv nem kész mű, hanem tevékenység, generálás.

Az én meglátásom szerint a szabályozott dinamizmus felfogásán alapuló új struktúrakonceptió maga alá gyűri a hagyományos strukturalizmust. Úgy lép túl rajta, hogy – a pontosan neki megfelelő érvényességi szintre helyezve azt – magába építi. Ez egy másik tanulmány tárgya lesz. Most azonban szeretnék megemlíteni még valakit, aki mély rokonságot vállal az új nyelvészeti fejleménnyel. A nagyszerű, de kevésbé ismert francia nyelvészre, Gustave Guillaume-ra gondolok. Guillaume – a beszéd részeként értett – morfológiai rendszerekről alkotott elmélete hasonlít a generatív grammatikához. Az igevonzatok és igeidők témájában végzett kutatásai arra mutatnak rá, hogy hogyan válik a szavak mondatba helyezése a diszkurzus téjtévé. A beszéd részeinek nevezett – főnévi, igei stb. – kategóriák funkcióként hordozzák magukban a szó befejezésének, lehatárolásának, lezárásának folyamatát, amely úgy következik be, hogy bekerülnek a mondatba, a diszkurzusba. A kategóriák rendszere azáltal, hogy mondatpozícióba helyezi a szót, lehetőséget nyit arra, hogy a szót és a diszkurzust a valóságra alkalmazzuk. Még élesebben fogalmazva: a főnév és az ige olyan részei a beszédnek, amelyeknek köszönhetően a jelek a tér és az idő aspektusainak alávetve – bizonyos értelemben – „visszatérhetnek a világba”. A szót főnévként vagy igeiként megvalósítva ezek a kategóriák teszik képessé a jelet arra, hogy az megragadja a valóságot, és távol maradjon attól, hogy egy véges és zárt szemiológiai szabályba szoruljon.

A morfológia azonban csak azért képes a fentiekben bemutatott funkciót betölteni, mert a diszkurzus és a vonzat, ige stb. rendszerének tudománya a műveletek és nem az alkotóelemek tudománya. És mert nem jogosít fel senkit sem a mentalizmus vádjának felidézésére. Ez a – meglehetősen sok kutatót érintő – vád csak a kép és a konceptus pszichologizmusával szemben, a pszichikai összetétel önvizsgálat által való hozzáféréseinek igényével szemben érvényesíthető. De nevetséges, amikor a műveletekkel szemben próbálják érvényesíteni. Ebben az esetben is tudni kell tehát, hogyan szabaduljunk meg a többé-kevésbé terrorisztikus megszorításoktól.

Ha ezen a ponton odafordulunk Guillaume elméletéhez, akkor minden másnál nagyobb segítséget kaphatunk ahhoz, hogy megtörjük az elfogultságot, és áthidaljuk a hiányt. Az elfogultság a következő: úgy gondolkozhatunk a szintaxisról, mint a nyelv legbelsőbb formájáról, a nyelv önállóságának beteljesedéséről. Nincs ennél hibásabb következtetés. A szintaxis nem biztosíthatja a nyelv

azon kettéosztását, amelyet már véghezvitt a jel zárt és taxonomikus rendszerben való létesülése. A szintaxis a jelnek a valóság felé vezető útján áll, hiszen a diszkurzushoz és nem a nyelvhez tartozik. Ezért van az, hogy a beszéd részei – a főnév és az ige – jelölik meg a nyelv azon erőfeszítését, amellyel megragadhatja a valóságot, annak térbeli és időbeli aspektusán keresztül: s ezt nevezi Gustave Guillaume „a jel világhoz való visszatérésének”. Mindez rámutat arra is, hogy nyelvfilozófia nem szűkülhet le a jel valósághoz mért távolságának és ott-nem-létének vizsgálatára (Lévi-Strauss). Addig lehet ehhez a nézőponthoz ragaszkodni, ameddig önálló alkotóegységek zárt rendszereként gondoljuk el a nyelvet; de akkor már nem kielégítő, amikor a diszkurzust működés közben közelítjük meg. Ebben az esetben ugyanis nyilvánvalóvá válik, hogy a jel nincs dolog híján, illetve az sem hiányzik a dolgokból és a rajta kívül állókból; s ez a következtetés nélkülözhetetlen a jel alkalmazhatósága felől nézve, vagyis kifejező, megragadó, felfogó és végül megmutató, manifesztáló működésének szempontjából.

A nyelvfilozófiát nem kell leszűkíteni a szemiológiai lehetőségek feltételeinek vizsgálatára, vagyis a jel dolgokból való hiányzóságának számbavételére, amelyhez a természetes viszonyok *redukciója* és jelentő viszonyokká történő átalakítása elegendő magyarázatot nyújt. Ehhez még hozzá kel kapcsolni a diszkurzus feltételeinek vizsgálatát is, hiszen ez az a törekvés, folytonosan megújuló szakadatlan-ság, amely egyszerre tudja kifejezni azt, ami a tapasztalatunkból elgondolható és elmondható. A redukció – vagy bármely olyan eljárás, amely negativitása miatt ehhez hasonlatos – itt már nem elegendő. A redukció csak a fonákja, negatív oldala a mondani akarásnak, amely arra törekszik, hogy mutatni akarássá váljon.

Akármi is a franciaországi sorsa Chomsky munkásságának és annak a segítségnek, amit Gustave Guillaume ebben az asszimilációs folyamatban fel tud ajánlani, az új nyelvelméleti eredmények filozófiai konzekvenciái világosak: a *strukturált készletet felváltó strukturáló művelet* dinamikus felfogásának köszönhetően a struktúra és az esemény, a szabály és az újítás, kényszer és választás közé egy új – nem ellentétben alapuló – viszony ékelődik be.

Csak remélni tudom, hogy az antropológia és más humán tudományok felismerik, hogyan vonhatnak le mindennek a konzekvenciáit, ugyanúgy, ahogyan azt a hagyományos strukturalizmus esetében tették akkor, amikor a nyelvészetben ez az irányzat hanyatlásnak indult.

2. Szeretném felvázolni a struktúra és esemény közötti ellentét leküzdésének egy ezzel párhuzamos folyamatát a *szemantikai műveletek* szintjén. Itt szembe-sülhetünk ismét a szó problémájával.

A szó egyszerre sokkal több és sokkal kevesebb, mint a mondat. Azért kevesebb, mert nem igazán beszélhetünk olyan szóról, amely megelőzi a mondatot. Mi van a mondat előtt? Jelek, vagyis különbségek a rendszerben, cikkek a lexikonban. Nincsenek azonban jelentések, szemantikai entitások. A jel mindaddig, amíg rendszerbeli különbségként létezik, nem mond semmit. Ezért szükséges belátni azt, hogy a szemiológiában csak relatív, különbözőségi és oppozíciós értékek vannak, és nincsen szó. Ebben a vonatkozásban Hjelmslevnek igaza van: ha elmozdíthatjuk a szemiológiából a hangok és a jelentések szubsztanciáját, amennyi-

ben mindkettő a beszélő érzékeinek segítségével férhető hozzá, akkor ki kell mondanivaló, hogy a fonetika és a szemantika nem része a szemiológiának. Mindkettő a *használathoz* vagy a *használáshoz* tartozik, és nem a *sémához*. A nyelvben pedig csak a séma számít. A használat és a használás a nyelv és a beszéd metszéspontjában áll. Arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a szó azt és akkor nevezi meg, amit és amikor a mondat mond. Csak mondathelyzetben nevez meg. A szótárban pusztán a meghatározások végtelen sorozata található meg, amelyek körkörösén definiálnak, s amelyek a lexikon zártságán belül forognak. De amikor valaki beszél, valaki mond valamit, a szó elhagyja a szótárat; abban a pillanatban válik szóvá, amelyben az ember beszéddé formálja magát, s a beszéd diszkurzussá alakul át – a diszkurzus pedig mindig mondat. Nem véletlen, hogy a német nyelvben a *Wort* – ‘szó’ – egyben *Wort*, vagyis ‘beszéd’ is (s ez akkor is érdekes, ha a *Wort* és a *Wort* többes számú ragozása nem azonos). A szavak – beszédhelyzetben álló jelek. A szavak hozzák létre az illeszkedési pontot a szemiológia és a szemantika között minden beszédesemény során.

A szó közvetít a rendszer és a cselekvés, a struktúra és az esemény között. Egyoldalról a struktúrához tartozik, amennyiben különbözőségi értéke van, de ez esetben pusztán szemantikai lehetőségként fogható fel; másoldalról a cselekvéshez és az eseményhez tartozik, amennyiben szemantikai megvalósulása egyidejű a kijelentés [énoncé] tünékeny megvalósulásával.

De mindez fordítva is igaz. A kimondott szó kevesebb, mint a mondat, amennyiben jelentésének megvalósulása a mondat megvalósulásától függ. De egy bizonyos szempontból nagyobb is, mint a mondat. A mondat ugyebár esemény; és mint ilyen, aktualitása ideiglenes, elmúló, tünékeny. A szó azonban túléli a mondatot. Elmozdítható entitásként túléli a diszkurzusesemény ideiglenességét, és fenntartja magát az új felhasználás számára. Újrahasznosíthatósági értéke pedig – abban a pillanatban, amelyben alkalmazásra kerül – visszavezeti a rendszerhez. És azáltal, hogy visszatér a rendszerhez, történetiséget visz bele.

Ahhoz, hogy megmagyarázzam ezt a folyamatot, vissza kell térnem a polisziémia kérdésének elemzéséhez, amelyet egyszer már megkíséréltem közvetlenül megérteni,⁵ anélkül azonban, hogy hasznosítottam volna azt a különbségtételt, amelyet most már nem lehet figyelmen kívül hagyni: a szemiológia (vagyis a jelrendszerek tudománya) és a szemantika (a használat, a jelek mondathelyzetben használásának tudománya) megkülönböztetését. A polisziémia jelensége megérthetetlen, ha nem érvényesítjük a jel és a használás, a struktúra és az esemény közötti dialektikát. Tisztán szinkronikus szemszögből a polisziémia azt jelenti, hogy egy bizonyos pillanatban egy szónak több mint egy jelentése van, és hogy ez a többszörös jelentés egy és ugyanazon rendszerállapothoz tartozik. De ez a nézőpont éppen azt a lényegiséget véti el, amely nem a struktúrában, hanem a folyamatban rejlik. A megnevezés folyamata, a használat története az, aminek a szinkroniára történő kivételése létrehozza a polisziémiát. A jelentés átvitelének folyamata – vagyis

⁵ Paul RICŒUR: *Le Problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique* = *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Le Seuil 1969.

a metaforikus folyamat – feltételét képezi az, hogy a szó egy olyan kumulatív (összekapcsoló) lényegiség, amely úgy képes a jelentés új dimenzióit elsajátítani, hogy közben nem veszíti el a régieket. Az összekapcsoló metaforikus folyamat kivetülését ismerjük fel poliszémiaként a rendszerben.

Amit kivetülésnek hívok, csak az egyik formája annak, ahogyan az esemény visszatér a rendszerhez. Ez a legérdekesebb és talán a legalapvetőbb esete a visszatérésnek, amennyiben tényleg igaz az – miként azt a fentiekben elővezettük –, hogy a szemantika sarkalatos pontja a poliszémia. Azért a legérdekesebb, mert nagymértékben összefügg azzal, amit struktúra és esemény csereviszonyáról mondtam. Ez a folyamat lényegében úgy mutatja meg magát, mint két különböző faktor, a kiterjesztés és a határokat kijelölő túlterhelés egybeesésének eseményét. A szó a fent említett összekapcsoló folyamatnak a következtében arra törekszik, hogy új használati értéket vegyen fel, de ennek az összetevő folyamatnak a leképeződése a jelrendszerre azt is magába foglalja, hogy az új jelentésnek a rendszeren belül kell megtalálnia a helyét. A kiterjesztést – és, ha a helyzet éppen azt kívánja meg, a túlterhelést – lefékezi a jelek rendszeren belüli kölcsönös lehatárolódása. Ebben az értelemben beszélhetünk a rendszertér lehatároló tevékenységének és a kiterjesztés tendenciájának szembenállásáról, amely a szó összekapcsoló eljárásában adott. Így magyarázhatjuk azt, amit szabályozott poliszémiának hívunk, s a nyelv egyik törvényeként tartunk számon. A szónak több mint egy jelentése van, de mégsem rendelkezhet végtelen jelentéstartalommal.

Ez a példa megmutatja, mennyiben különbözik a szemantikai rendszer a szemiológiai rendszertől. Az utóbbit a történetiség figyelmen kívül hagyásával lehet kezelni; a rendszer atemporális, mert pusztán potencionális. A fonológia szolgáltatja a legjobb példát erre. A fonológiában csak a különálló alkotóegységek közötti bináris oppozíciós viszony játszik szerepet. A szemantikában azonban a jelentések különbözősége két eljárás, a kiterjesztés és a lehatárolás egybeeséséből következik, amely folyamat arra kényszeríti a szót, hogy egy sajátos helyet alakítson ki magának a többi szó között, és hogy sorrendbe állítsa saját használati értékeit. A különbségtétel ezen folyamata nem redukálható egy egyszerű taxonómiára. A szabályozott poliszémia egy olyan összetett idejű elrendeződés, amely egyszerre szinkronikus és diakronikus, amennyiben benne egy történeti folyamat vetíti rá magát a statikus rendszerekre, amely statikus rendszerek így pusztán csak a jelentés folyamatának, a megnevezés folyamatának pillanatnyi keresztmetszeteként ragadhatóak meg.

Most már megérthetjük, mi történik akkor, amikor a szó szemantikai gazdagságával eléri a diszkurzust. Mivel bizonyos fokig minden szavunk poliszémikus, nem a szó, hanem a kontextus megvalósulásának eredményeként kell felfognunk a diszkurzus egy- vagy többértelműségét. Az egyértelmű diszkurzus, vagyis a csak egy jelentést befogadó diszkurzus esetében a kontextus feladata az, hogy elrejtse a szó szemantikai gazdagságát, hogy leegyszerűsítse azt a – Greimas szavaival élve – izotópiának nevezett egységre, vagyis a mondat összes szavát meghatározó referenciális, tematikus, egytárgyú keretre. (Például, ha egy geometriai „témát” fejtek ki, a *terjedelem* szó 'a térben elhelyezkedő testet' jelenti; ám ha a beszéd

tárgya a könyvtár, akkor a *terjedelem* szó jelentése 'egy könyv lapjainak számát' határozza meg.) Amikor a kontextus egyidőben több izotópiát tűr meg vagy ajánl fel, akkor egy olyan szimbolikus nyelvvel találjuk szembe magunkat, amelynek jellegzetessége az, hogy miközben *egyvalamit* mond, aközben *teljesen mást* fejez ki. A kontextus ahelyett, hogy a jelentés egy dimenzióját jelölné ki, inkább többet enged egyszerre érvényesülni vagy – pontosabban szólva – egyévé összekapcsolódni, s így létrejön a palimpszeszt szövegszerkezet összetett stílusa. A szó poliszémiaja így szabadul fel. S így szabadítja fel a költemény is a szó összes szemantikai értékét, hogy azután kölcsönös viszonyban alkothassanak valamit. A diszkurzus struktúrája érvényesíti tehát – megengedve a többféle jelentésdimenzió egy időben történő megvalósulását – az interpretációk sokféleségét. Röviden: ez a nyelv ünnepe [en fête]. Valójában tehát a struktúrából következik az, hogy ez a jelentéstöbbség elrendeződhet és kibontakozhat, a mondat struktúrája azonban nem hoz létre – a szó valódi értelmében – semmit. A mondatnak a szó poliszémiajával kell összefognia azért, hogy kidolgozhassa a szimbolikus diszkurzusnak nevezett jelentéshatást, a szavak poliszémiaja pedig a metaforikus folyamat és a szemantikai mező lehatároló, korlátozó tevékenységének vetélkedéséből születik.

A struktúra és az esemény, a rendszer és a cselekvés közötti csereviszony ily módon állandóan újrálétesül, és egyre bonyolultabbá válik. Világos, hogy egy vagy több izotópia felállítása a mondatnál hosszabb szekvenciák kölcsönhatásának eredménye, s ezért a sikeres elemzés céljából szükségessé válik kiterjeszteni vizsgálódásunkat – a referencia szintjének ismételt érintésével – a *szövegösszefüggés* kérdéseire is: az álomra, a költeményre vagy a mítoszra. Épp ezen a szinten merül föl a hermeneutika problémája úgy, ahogy azt én értem. Számomra úgy tűnik, hogy minden a szó komplex egységén belül játszódik le. Pontosan itt mutatkozik meg világosan a keletkezés és a struktúra közötti csereviszony. De, annak érdekében, hogy korrekt módon értelmezhezzük a nyelv ezen *munkáját*, ismét meg kell tanulnunk úgy gondolkozni, ahogy azt Humboldt tette: a tevékenység és nem a rendszer, a strukturalás és nem a struktúra alapjáról kiindulva.

A szóban kristályosodik ki, kapcsolódik össze minden csereviszony, amely struktúra és funkció között végbemegy. Azért járhat ezzel párhuzamosan az, hogy az érthetőség új modelljeit dolgozhatjuk ki, mert maga a szó áll a nyelv és beszéd, a szinkronia és diakronia, a rendszer és folyamat kereszteződésében. A szó a rendszer szintjéről az esemény szintjére, a mozdulatlan állapot szintjéről a diszkurzusesemény szintjére emelkedve a struktúrát a beszélés aktusába fordítja át. Az eseménytől a rendszerhez visszatérve pedig beépíti az esetlegességet és az egyensúlyhiányt a rendszerbe, ami nélkül a rendszer nem változhatna meg, nem maradhatna fenn; röviden szólva: összeköti a struktúrát a „tradícióval”, amely ettől kezdve a struktúrán belül, ám az időn kívül egzisztál.

Ezen a ponton megállok. Nem tehetek azonban úgy, mintha kimerítettem volna a nyelvi fenomént; más megközelítések is nyitva maradtak. Éppen hogy csak érintettem a szövegszintet és az egzegézis stratégiáját, amely ezt a magasabb szintű szerveződést célozza meg. Ha továbbmennénk ebben az irányban, azokkal a problémákkal találkozoznánk, amelyeket Heidegger vetett fel a nyelv ontológiájával kap-

csolatos vizsgálódásai során. Ezek a problémák azonban nemcsak a szintváltást, hanem a megközelítési mód megváltoztatását is kikényszerítenék. Heidegger nem azon az emelkedő, progresszív irányú úton halad, amelyet mi követtünk az elemtől a struktúra felé, majd a struktúrától a folyamat felé ívelő úton. Ő egy másik, teljesen legitim utat jár, amely a beszélő létből – a gondolkodó, a költő, a próféta által alkotott nyelv ontológiai telítettségéből indul ki. A gondolkodó nyelv megfigyelésével közelíti meg a beszédet: *Unterwegs zur Sprache*.

Minden bizonnyal mindig a nyelv felé tartó úton vagyunk, még akkor is, ha maga a nyelv az az út, amelyen megközelítjük. Én most nem lépek rá erre a heideggeri ösvényre, de hadd jegyezzem meg összefoglalásként, hogy egyáltalán nem zárkózom el ettől az úttól, még ha explicit módon nem is nyitok felé. Már csak azért sem zárkózom el, mert a saját eljárásunk szerint is a jelek világának zártsága felől a diszkurzus nyitottsága felé kell haladni. S ezen az útvonalon a szó elgondolásának egy új területe is felmerül. Hiszen léteznek azok a „nagy szavak”, a „hatalmas szavak”, amelyekről Mikel Dufrenne olyan csodálatosan beszélt *Poétikájában*: ezek a szavak a megnevezés eljárásával és egyfajta erőszakkal, amely körülhatárolja azt a dolgot, amelyet a szó megnyit és feltár, a lét sajátos aspektusait tudják megragadni. Ezek a költő és a gondolkodó „nagy szavai”. Kijelölik és lenni hagyják azt, amely zárt területet körülveszi. De ha már – a tanulmányunk sajátos tárgya miatt – a nyelv ezen ontológiája nem is válhat vizsgálódásunk témájává, azért elengedhetetlen legalább megjelölni a helyét kutatásunk horizontján. E horizonttal szembesítve másodlagosnak tűnhet kutatásunk: olyan magyarázó tevékenységnek, amelyet az a meggyőződés vezérel, hogy a nyelv lényegi aspektusa a jelek zárt világán túl kezdődik. Mindig a jelek zárt világába szorítjuk magunkat akkor, amikor az alkotóelemek, készletek és katalógusok felé ereszkedünk le, és a mélyréteg kombinatorikus funkcióit érjük tetten. Valójában minél inkább eltávolodunk a megvalósulás szintjéről annak érdekében, hogy elmélyedjünk a lexikai szint alatti egységek egyre szűkebb körű nyelviségében, annál inkább csak alátámasztjuk a nyelv magába zártságát. Azok az alkotóegységek, amelyekre az elemzéssel rálelünk, nem jelentenek semmit. Pusztán kombinatorikus lehetőségként léteznek. Semmit sem mondanak, csak az összekapcsolódás és a szétválás műveletére korlátozódnak. Az analízis és szintézis közötti oda-vissza mozgásban azonban a visszafelé tartó mozgás nem egyenértékű az odafelé tartó mozgással. A visszafelé haladás közben, vagyis az alkotóelemek felől a teljes szöveg és költemény felé vezető emelkedőn, a mondat és a szó egybeesésekor feltárul egy olyan új probléma, amely a strukturális analízis kiiktatására törekszik. Ez a diszkurzus szintjén felmerülő probléma – a mondás. A beszélésben feltörő mondani akarás a nyelv igazi rejtélye. A beszéd a nyelv nyitottsága vagy – pontosabban szólva – megnyitása.

Gondolom, rájöttek már, hogy a nyelv határtalan nyitottsága – a nyelv ünnepe.

Az eltávolítás hermeneutikai funkciója*

Korábbi tanulmányaimban körvonalaztam azt a háttérrel, amellyel szembesülve az alábbiakban úgy próbálok meg rámutatni a hermeneutika tétéjére, hogy az lehetőség szerint fontos szerepet töltsön be a hermeneutika, illetve a szemiológiai és exegetikai disziplínák közötti dialógusban. Ez a jellemzés egy olyan ellentmondáshoz vezetett el, amely – úgy tűnik számomra – Gadamer munkája főindítékával esik egybe: nevezetesen az elidegenítő eltávolítás és az odatartozás között feszülő ellentét. Ez az ellentét valójában ellentmondás is, mivel tarthatatlan kettőséget állít fel: az elidegenítő eltávolítás egyfelől egy olyan hozzáállás, amely elősegíti a humán tudományokban érvényesülő objektivációt; másfelől azonban a minden tudomány tudományosságának alapfeltételeként felismert eltávolítás egyben olyan szakadék is, amely felszámolja azt a fundamentális és őseredeti összeköttetést, amelyen keresztül odatartozunk ahhoz a történeti valósághoz, illetve részt veszünk abban a történeti valóságban, amelyet a tudományos vizsgálat tárgyaként szeretnénk beállítani. Ebből az alapvető kettőségből ered Gadamer művének, az *Igazság és módszernek* a címe: vagy a metodológiai megközelítést alkalmazzuk, s emiatt el kell tekintenünk a kutatott valóság ontológiai jelentőségétől, vagy az igazság nézőpontját érvényesítjük, s így tagadnunk kell az objektivitást a humán tudományok körében.

Saját reflexióm ennek a kettőségnek az elutasításából indul ki, s kísérletet tesz arra, hogy felülemelkedjen rajta. Az első kifejeződése ennek az erőfeszítésnek abban áll, hogy egy olyan problémát állítok a középpontba, amely talán kivezethet az elidegenítő eltávolítás és a résztvevő odatartozás közötti választás kényszerhelyzetéből. Ez a központi probléma a szöveg problémája, amely az eltávolítás pozitív és – hogy úgy mondjam – produktív fogalmát vezeti be. Véleményem szerint a szöveg sokkal több az interszubjektív kommunikáció egy sajátos megvalósulásánál: ez maga az eltávolítás paradigmája a kommunikációban. És mint olyan, az emberi tapasztalat történetiségének fundamentális jellegzetességét alkotja, ugyanis a szöveg maga a távolságban és a távolságon keresztül ható kommunikáció.

* Paul RICŒUR: *La fonction herméneutique de la distanciation = Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture.* (Szerk. François Bovon, Gregoire Rouiller.) Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1975. Illetve: *La fonction herméneutique de la distanciation = Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.* Paris, Le Seuil 1986. Angolul: *The Hermeneutical Function of Distanciation = Hermeneutics & the Human Sciences.* (Szerk., ford. John B. Thompson.) Cambridge, Cambridge University Press 1981. Illetve: *The Hermeneutical Function of Distanciation = From Text to Action. Essays in Hermeneutics II.* (Ford. John B. Thompson.) Evanston, Illinois, Northwestern University Press 1991.

A továbbiakban a szöveg olyan fogalmát kell kidolgoznom, amely figyelembe veszi, hogy az mit tanúsít az eltávolításnak az emberi tapasztalat történetiségében betöltött pozitív és produktív szerepéről. Öt téma köré szervezem a probléma megvilágítását: (1) a *diszkurzus* mint a nyelv realizációja; (2) a *strukturált alkotás* mint a diszkurzus realizációja; (3) a *beszéd viszonya az íráshoz* a diszkurzusban és a diszkurzív alkotásokban; (4) a diszkurzív alkotás mint *egy világ felvázolása*; (5) a diszkurzus és a diszkurzív alkotás mint az *önmegértés közvetítője*. Ezek a jellegzetességek együtt alkotják a textualitás ismérveit.

Látni fogjuk, hogy az írás kérdése – amely a kritériumhálózat középpontjában helyezkedik el – semmi esetre sem alkotja a textualitás kivételesen egyedülálló problémáját. A szöveget nem lehet teljes mértékben és leegyszerűsítve azonosítani az írással. Ennek számos oka van. Először is, nem önmagában az írás veti fel a hermeneutikai problémát, hanem a beszéd és az írás dialektikája. Másodsor, ez a dialektika az eltávolítás dialektikájának olyan, a beszéd és az írás oppozíciójánál sokkal eredendőbb alapzatára épül, amely már elve a szóbeli diszkurzus *mint* diszkurzus részét képezi; tehát magában a diszkurzusban kell keresnünk a gyökerét minden másodlagos dialektikának. Végül, a diszkurzus mint a nyelv realizációja és a beszéd/írás dialektikája közé elkerülhetetlen beiktatni a strukturált alkotás mint a diszkurzus realizációjának alapvetően meghatározó fogalmát. Úgy tűnik, hogy a diszkurzus írásba véthetőségének közvetlen előfeltételét a diszkurzív alkotásokban végbemenő nyelv objektivációja képezi; az irodalom írott alkotásokból áll, vagyis mindenekelőtt alkotásokból. De ez nem minden: a diszkurzus-alkotás-írás hármasa csak egy további központi probléma hármassá alakul át – jelesül, egy világ felvázolásának problémája ez, amelyet a továbbiakban az alkotás világának fogok nevezni, s amelyet a hermeneutika központi jelentőségű súlypontjának tartok. Minden előzetes gondolatmenetet csak azért vázolunk fel, hogy előkészítsük a szöveg problémájának áthelyezését az általa feltárt *világ* problematikájába. Ezzel párhuzamosan a végsőig elhalasztjuk a romantika hermeneutikájának fő témáját alkotó önmegértés kérdését, mert egy olyan végpontként jelenik meg, amely nem lehet egy bevezető tárgyalás témája, s még kevésbé alkothatja a hermeneutika súlypontját.

I. A diszkurzus mint a nyelv realizációja

A diszkurzus – még szóbeli formájában is – felmutatja az eltávolítás egy olyan kezdetleges formáját, amely az alábbiakban tárgyalandó tulajdonságok létezésének előfeltétele. Az eltávolítás ezen kezdetleges formáját az esemény és a jelentés dialektikájának tárgyalása során figyelhetjük meg.

A diszkurzus eseményként áll elő: valami megtörténik, amikor valaki beszél. A diszkurzus eseményként való meghatározása lényegbevágó, amikor a nyelv vagy a kódok lingvisztikája felől a diszkurzus vagy az üzenetek lingvisztikája felé vezető utat akarjuk megérteni. Ez a megkülönböztetés, mint azt jól tudjuk, Fer-

dinand de Saussure-tól¹ és Louis Hjelmslevtől² származik; az előbbi a „nyelvet” [*langue*] és a „beszédet” [*parole*], az utóbbi a „sémát” és a „használatot” választja el egymástól. A diszkurzuselmélet ebből a kettősségből vezeti le minden ismeretelméleti következtetését. Míg a strukturális nyelvészet egyszerűen zárójelbe helyezi a beszéd és a használat kérdését, addig a diszkurzuselmélet helyreállítja az egyensúlyt, ezzel kinyilvánítva, hogy kétféle, eltérő alapelvekre támaszkodó nyelvészet létezik. A francia nyelvész, Émile Benveniste³ jutott el a legmesszebbre ebben az irányban. Gondolkodásában a diszkurzus lingvisztikája és a nyelv lingvisztikája eltérő elemekből épül fel. Míg a (fonológiai vagy lexikai) „jel” a nyelv, addig a „mondat” a diszkurzus alapeleme. A mondat nyelvészetét az esemény és a jelentés dialektikája vezérli – s ez alkotja szövegelméletünk kiindulópontját is.

Mit értünk „eseményen”? Amikor azt mondjuk, hogy a diszkurzus esemény, az először is annyit jelent, hogy a diszkurzus temporálisan és mindig a jelenben realizálódik, szemben a nyelvi rendszerrel, amely virtuális és időn kívüli. Ebben az értelemben beszélhetünk Benvenisttel a „diszkurzus instanciájáról”, ezzel is kiemelve magának a diszkurzusnak az eseményszerű érvényesülését. Továbbá, míg a nyelvnek nincs szubjektuma, hiszen ezen a szinten nem tehető fel az a kérdés, hogy „ki beszél?”, addig a diszkurzus mindig visszautal beszélőjére a jelölők egy összetett eszközrendszerével, mint például a személyes névmásokkal. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a diszkurzus instanciája önreferenciális. Az eseményszerű karakter ez esetben a beszélő személlyel áll összefüggésben; az esemény abban áll, hogy valaki beszél, valaki egy beszéd elmondásával fejezi ki magát. A diszkurzus egy harmadik szempontból is esemény: a nyelv jelei csak az ugyanazon rendszeren belül elhelyezkedő más jelekre utalnak, így tehát a nyelv ugyanúgy nem rendelkezik egy saját világgal, ahogy ideje és szubjektuma sincs – ezzel szemben a diszkurzus mindig szól valamiről. A diszkurzus egy olyan világra utal, amely arra kész, hogy leírják, kifejezzék, megjelenítsék. Az esemény – ebben a harmadik értelemben – egy nyelvi világ eljövételét jelenti a diszkurzus keretein belül. Végül, míg a nyelv a kommunikációnak csak egy olyan előfeltétele, amely kódokat biztosít, addig az üzenetek valójában a diszkurzusban cserélődnek ki. Tehát a diszkurzus nem pusztán egy, hanem két világgal rendelkezik – egy másik személlyel is, egy beszélgetőtárral, akinek az üzenet címezve van. Az esemény – ebben a végső értelemben – a cserefolyamat időbeli aspektusában áll – egy dialógus létesítésében, amelyet el lehet kezdeni, folytatni lehet, és meg lehet szakítani. Mindez együtt alkotja a diszkurzus eseményszerűségét. Megjegyzendő, hogy mindezek a diszkurzusként realizálódó nyelvben, nyelvi kompetenciánk performanciaként történő aktualizálódásában jönnek felszínre.

Mindeddig – a diszkurzus eseményszerűségének hangsúlyozásával – a diszkurzus két konstitutív jellegzetessége közül csak az egyiket bontottuk ki. Most

¹ Ferdinand de SAUSSURE: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. (Ford. Lőrinczy Éva.) Budapest, Gondolat Kiadó 1967.

² Louis HJELMSLEV: *Essais linguistiques*. Copenhagen, Cercle linguistique de Copenhagen 1959.

³ Émile BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard 1966.

meg kell világítani a második tényezőt is, vagyis a jelentés problémáját. A diszkurzus munkáját a két jellemző közötti feszültség formálja alkotássá, ez adja a beszéd és az írás dialektikáját, és ez mutatja fel az összes olyan szövegtulajdonságot, amely gazdagítja az eltávolítás fogalmát.

Az esemény és a jelentés dialektikájának bevezetéseként az alábbi tételt terjesztem elő: amíg minden diszkurzus eseményként áll elő, addig minden diszkurzus jelentésként érthető meg. Elsősorban nem a tovaszálló eseményt akarjuk megérteni, hanem a megmaradó jelentést. Ez a tétel igényli a legalaposabb tisztálátást, mert úgy tűnhet, mintha a diszkurzus lingvisztikájától vissza szeretnénk táncolni a nyelv lingvisztikájához. De ez nem így van; csak a diszkurzus lingvisztikáján belül artikulálható az esemény és a jelentés problémája. Ez a kifejtés alkotja a hermeneutika lényegét. Ahogy csak a diszkurzusban aktualizálódó nyelv képes felülemelkedni a rendszeren és ezáltal eseményként megvalósulni, ugyanúgy a diszkurzus is csak a megértés folyamatába belépve képes felülemelkedni az eseményen és ezáltal jelentéssé válni. Az esemény meghaladása a jelentésben – ez a diszkurzus mint olyan alaptulajdonsága. Ez a nyelv lényegi intencionalitásához, az értelem [*νόημα*, *noéma*] és az értelemképzés [*νόσις*, *noészisz*] között kialakuló viszonyhoz tartozik. Amennyiben a nyelv *meinen*, vagyis egy jelentéssel bíró szándék, annyiban nem más, mint az eseményt meghaladó jelentés. Az elsődleges eltávolítás így tehát a mondás eltávolodása a mondottban.

No de mi az, ami ki van mondva? Hogy még alaposabban tisztázzuk ezt a kérdést, nemcsak a nyelvészethez – még akkor is, ha ezt úgy határozzuk meg, mint a nyelv lingvisztikájával szembeállított diszkurzus lingvisztikáját –, hanem az Austin⁴ és Searle⁵ munkáiban elővezetett *beszéddaktus*-elmélethez is oda kell fordulnia a hermeneutikának. A szerzők szerint a diszkurzus aktusa három külön szinten álló, egymásnak alárendelt cselekvések hierarchiájából áll össze: (1) a lokúciós vagy a propozíciós aktus szintje, *magának* a kimondásnak az aktusa; (2) az illokúciós aktus (vagy erő) szintje az, amit a mondás *által* teszünk; (3) a perlokúciós aktus szintje az, amit elérünk *azzal*, *hogy* beszélünk. Ha azt mondom neked, hogy „csukd be az ajtót”, akkor egyszerre három dolgot teszek. Először is, összekapcsolom a cselekvésre utaló állítmányt („becsuk”) két változóval („te” és az „ajtó”): ez a mondás aktusa. Másodszor, egy parancs erejével szólítalak fel, s nem egy kijelentéssel, egy óhajjal vagy egy ígérettel fordulok feléd: ez az illokúciós aktus. Végül, a paranccsal olyan változást hívok elő benned, mint például a félelem; a diszkurzus olyan ingerként viselkedik, amely bizonyos eredményeket ér el: ez a perlokúciós aktus.

Mi a jelentőségük ezeknek a megkülönböztetéseknek a mi kérdésfeltevésünk, vagyis az intencionált tárgyasítás szempontjából, amely során az eseményt meghaladjuk a jelentésben? A lokúciós aktus a mondatban *mint* propozícióban tárgyasul. Tehát valamely mondatként vagy propozícióként válhat *ugyanakként* azono-

⁴ John L. AUSTIN: *Tetten ért szavak*. (Ford. Pléh Csaba.) Budapest, Akadémiai Kiadó 1990.

⁵ John R. SEARLE: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press 1969.

síthatóvá és újraazonosíthatóvá. A mondat mintegy *ki-jelentésként* (*Aus-sage*) mutatja meg magát, amely lehetővé teszi, hogy bizonyos jelentésen keresztül közölhetővé váljon. Ami azonosítható, az maga a predikatív szerkezet, ahogy azt a fenti példa is mutatja. Egy cselekvést kifejező mondat tehát sajátos predikátuma (a cselekvés) és a predikátum két változója (az ágens és tárgya) alapján azonosítható. Az illokúciós aktus is tárgyiasítható a grammatikai ragozás eszközeivel (az ige-módokkal: kijelentő mód, felszólító mód stb.), illetve más eljárásokkal, amelyek „megjelölve” a mondat illokúciós erejét lehetővé teszik annak azonosítását és újraazonosítását. Igaz, hogy a szóbeli diszkurzus esetében az illokúciós erőt a gesztusok és gesztikulációk is ugyanúgy azonosíthatóvá teszik, mint a tulajdonképpeni nyelvi jegyek; s az is igaz, hogy a diszkurzus legkevésbé tagolt prozódiaának nevezett aspektusa biztosítja az illokúciós erő legmarkánsabb oldalát. Akárhogy is van, a tulajdonképpeni szemantikai jegyek egy olyan rögzíthető rendszert építenek fel, amely általában véve lehetővé teszi az illokúciós erő jeleinek írásban történő rögzítését. El kell ismerni, hogy a perlokúciós aktus, lévén elsősorban a szóbeli diszkurzus specifikuma, a legkevésbé rögzíthető alkotóelem. A perlokúciós aktus azonban a diszkurzus legkevésbé diszkurzív jegye: ugyanis ekkor a diszkurzus ingerként működik. Ez esetben a diszkurzus nem a beszélgetőpartner által felismert saját szándékomnak megfelelően, hanem a beszélgetőtárs érzelmeire és affektív hozzáállására tett közvetlen energetikai hatásként működik. Így tehát a propozíciós aktus, az illokúciós erő és a perlokúciós cselekvés – bár csökkenő mértékben, de – tárgyiasítható, s ez teszi lehetővé az írásban történő rögzítést.

Összefoglalva: nemcsak a propozíciós aktus szűk értelmében vett mondattal, hanem egyben az illokúciós erővel és a perlokúciós cselekvéssel is azonosítanunk kell a diszkurzus aktusának jelentését, vagyis a *mondás értelmét*, ugyanis a diszkurzus aktusának mindhárom aspektusa kódolva és szabályozva van a ragozási formákban, s ezáltal – lévén, hogy mindig ugyanazt jelentik – azonosíthatóvá és újraazonosíthatóvá válnak. Mindennek megfelelően, a „jelentés” szóhoz egy olyan, igen tág fogalmi kört kell rendelnünk, amely le képes fedni annak az *intencionált tárgyiasításnak* minden aspektusát és szintjét, amely lehetővé teszi a diszkurzus írásban és alkotásban történő tárgyiasítását.

II. A diszkurzus mint alkotás

Az alábbiakban az alkotás fogalmának három megkülönböztető jegyét vázolom fel. Először is, az alkotás a mondatnál hosszabb szekvencia; s a megértés egy újabb problémáját veti fel, amely azzal a befejezettséggel és zártsággal áll összefüggésben, amely az alkotást alkotássá avatja. Másodsor, az alkotás alá van vetve egy olyan szabályrendszernek, amely magára a kompozícióra vonatkozik, és amely a diszkurzust történetté, költeménnyé, esszévé stb. formálja. Ezt a szabályrendszert irodalmi műfajnak nevezzük; másképpen megfogalmazva: minden alkotás jellegzetes módon egy irodalmi műfaj alá van besorolva. Végül, az alkotást egy

olyan konfiguráció létesíti, amely egy személyiséghez teszi hasonlatossá – ezt az aspektust nevezhetjük stílusnak.

Az egy műfajjal és egy egyedi stílussal összefüggésben álló kompozíció avatja a diszkurzust alkotássá. A „alkotás” szó valójában ezen új kategóriák természetét tárja fel; ezek egyben az alkotásfolyamat és a kidolgozás kategóriái. Előírni egy formát az anyagnak, alávetni az alkotást egy műfajnak, egy egyedit alkotni: ezek azok a lehetőségek, amelyek segítségével a nyelvet mint anyagot meg lehet munkálni és meg lehet formálni. Ezúton a diszkurzus egy *praxis* és egy *techné* tárgyává válik. Ebben a vonatkozásban nincs nagy különbség fizikai és mentális megmunkálás között. Idézzük emlékezetünkbe, mit mondott Arisztotelész a cselekvésről és az előállításról: „a cselekvésnek és a létrehozásnak mindig az egyes esettel van dolga. Az orvostudomány nem általában az embert gyógyítja – ezt éppen csak járulékosan teszi –, hanem Kalliászt vagy Szókratészt vagy más ilyen nevű valakit, aki egyébként még persze ember is” (*Metafizika A*, 981a, a15). Hasonló megközelítésben mondja G.-G. Granger az *Essai d'une philosophie du style* című írásában: „a cselekvés egy olyan tevékenység, amelyet teljes kontextusával gondolkunk el, különös tekintettel azokra a társadalmi feltételekre, amelyek az éppen megtapasztalt világban jelentéssé teszik”.⁶ A kidolgozás az egyik, talán éppen a legfontosabb formája a cselekvésnek; egy olyan „cselekvő tevékenység, amely magában az alkotásban objektiválódik”.⁷ Hasonló módon az irodalmi alkotás is egy nyelvszervező kidolgozás eredménye. Az ember a diszkurzus kidolgozása során az egyedi jegyek egyik sajátos kategóriájának cselekvő meghatározását hajtja végre: a diszkurzív alkotást hozza létre. A jelentés fogalma az egyedi alkotás szintjéhez kötődve új értelmet nyer. S itt már felmerül az alkotás interpretációjának problémája is, amely folyamatot nem lehet leegyszerűsíteni a mondatok egymásutánjának megértésére. Az alkotás azon lényegi elemét, amelyet általánosságban az alkotás *mint olyan* jelének tekintünk, a stílus ténye emeli ki. Az irodalom kérdését így elhelyezhetjük egy olyan általános stilisztika keretein belül, amely alatt „az emberi alkotások vizsgálatát”⁸ értjük, s amelyet a kidolgozás azon fogalma ural, amelynek a feltételeit ez a diszciplína kutatja: „a stilisztika feladata az, hogy azokat a legáltalánosabb feltételeket kutassa, amelyek az egyedi cselekvésekbe strukturális jegyeket tudnak beiktatni”.⁹

Mindennek fényében, hogyan jelennek meg a tanulmány elején körvonalazott tulajdonságjegyei a diszkurzusnak? Idézzük fel az esemény és a jelentés kezdeti paradoxonát: a diszkurzus, ahogy azt megfigyeltük, eseményként valósul meg, de jelentésként válik megérthetővé. Hogyan illik az alkotás fogalma ebbe a paradoxonba? Az alkotásfolyamat és a kidolgozás kategóriáinak a diszkurzus dimenziójába való beemelésével az irracionális esemény és a racionális jelentés közötti cselekvő közvetítésként válik megragadhatóvá az alkotás fogalma. Maga az ese-

⁶ G.-G. GRANGER: *Essai d'une philosophie du style*. Paris, A. Colin 1968. 6.

⁷ G.-G. GRANGER: i. m. 6.

⁸ G.-G. GRANGER: i. m. 11.

⁹ G.-G. GRANGER: i. m. 12.

mény is stilizáció, de ez a stilizáció az ellentmondásos jelleget mutató teljes és konkrét helyzettel áll dialektikus kapcsolatban. A stilizáció már a tapasztalatban megtörténik, amely eleve strukturált, de mindazonáltal nyitott, lehetőségekkel telített és meghatározatlan keretekkel rendelkezik. Megragadni egy alkotást annyit jelent, mint megragadni a helyzet és annak rekonstruálási folyamata közötti viszonyt. A stilizáció tevékenysége abból a kölcsönhatásból meríti sajátosságait, amely egy hirtelen eloszlónak, meghatározhatatlannak, nyitottnak tűnő előzetes helyzet és egy, az előzetes struktúrából fennmaradt elemeket újrászervező eljárás vagy stratégia között alakul ki. Ezzel párhuzamosan a szétfoszló esemény, illetve az azonosítható és megismételhető jelentés közötti paradoxon – amely a diszkurzus eltávolító jellege kutatásának eredeténél merül fel – rendkívüli közvetítőhöz jut az alkotás fogalmával. Az esemény és a jelentés kettőssége összehasonlítható a stílus fogalma alatt. A stílus – ahogy azt megjegyeztük – temporálisan és egyedi alkotásként nyilvánul meg, s ebben a vonatkozásban tartalmazza az egyoldalúság [*parti pris*] irracionális momentumát, de a nyelvi eszközökbe való bevésettisége az értelmes gondolat, a meghatározott általánosság tulajdonságát kölcsönzi számára – úgy, ahogy azt W. K. Wimsatt leírja a *The Verbal Icon* című művében.¹⁰ A stílus egyedisége nem más, mint egy semmi egyébbel össze nem hasonlítható álláspont kibontása egy alkotásban, amely illusztrálja és kiemeli a diszkurzus eseménykarakterét; ezt az eseményt azonban nem lehet máshol fellelni, csak magában az alkotás formájában. Ha az egyedi alkotást nem is lehet elméletileg megragadni, azért fel lehet ismerni egy adott helyzetnek megfelelő eljárás, felépítés egyediségében.

Amint a diszkurzus alkotássá válik, a diszkurzus szubjektumának fogalma is új státushoz jut. A stílus fogalma új megközelítésnek enged teret az irodalmi alkotás szubjektumának kérdésében. A kulcs az alkotás és kidolgozás kategóriájában rejlik; ebben a vonatkozásban a mesterember modellje kivételesen tanulságos (a pecsét a tizenkilencedik századi bútorokon, a művész aláírása stb.). A szerző fogalma – amely a beszélő szubjektumot minősíti ezen a szinten – az alkotás individualitásának megfelelőjeként jelenik meg. A legszembeötlőbb bizonyítékot egy olyan példa nyújtja, amely kevésbé irodalmi, nevezetesen a matematikai tárgy felépítésének stílusa, ahogy azt Granger leírta *Essai d'une philosophie du style* című munkájának első részében. Még egy jelenség absztrakt modelljének felépítése is sajátos nevet visel, amennyiben egy strukturáló folyamat cselekvő tevékenységének részét képezi. A strukturálás egy adott módja szükségszerűen más eljárások helyett kiválasztott folyamatként jelenik meg. Minthogy a stílus nem más, mint egy egyedi jelleget formáló kidolgozás, amely ekként egy individuális dolgot alkot, visszamenőleg kijelöli szerzőjét is. A „szerző” szó így tehát a stilisztikához tartozik. A szerző többet mond, mint a beszélő: a szerző a nyelvi alkotás megmunkálója. A szerző kategóriája ugyanakkor az interpretáció kategóriája is, abban az értelemben, hogy egyidejű az alkotás mint egész jelentésével. Az alkotás konfigu-

¹⁰ W. K. WIMSATT: *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. Kentucky, University of Kentucky Press 1954.

rációjának egyedülállósága és a szerző konfigurációjának egyedülállósága – szorosan összefüggő tényezők. Az ember azáltal lesz egyénné, hogy egyedi alkotásokat hoz létre. Az aláírás ennek a viszonynak a jele.

Az alkotás kategóriájának bevezetése a kompozíció fogalmára van a legnagyobb hatással. A szerveződés és a struktúra sajátosságai, amelyek lehetővé teszik a strukturális eljárások működtetését magán a diszkurzuson, olyan eljárások alkalmazását kínálják fel a diszkurzív alkotás leírása számára, amelyeket a nyelvészet használt először sikerrel a mondatnál kisebb fonológiai és szemantikai entitások vizsgálatára. A diszkurzus objektivációja az alkotásban és a kompozíció strukturális természete, amelyhez hozzá kell még adnunk az írás eltávolító karakterét, felhatalmaz minket arra, hogy megkérdőjelezzük a „megértés” és a „magyarázat” dilthey-i oppozícióját. A sikeres strukturalista analízis a hermeneutika egy új fejezetét nyitja meg; ennek tudatában a magyarázatnak a megértés kötelező útvoalát kell képeznie. Azonnal hozzáteszem: ez nem jelenti azt, hogy a magyarázat kirekesztheti a megértést. A strukturált alkotásban objektiválódó diszkurzus nem törli ki a diszkurzus elsődleges és alapvető tulajdonságát, nevezetesen hogy a diszkurzus mondatsorozatát valaki valakihez szólva és valamiről beszélve építi fel. A hermeneutika továbbra is az alkotásban rejlő diszkurzus feltárásának művészete marad; de ez a diszkurzus csak az alkotás szerkezetében és azon keresztül jelenhet meg. Az interpretáció a válasz az ember diszkurzív alkotásban történő objektivációjának alapvető eltávolító eljárására, arra az objektivációra, amely összefüggésbe hozható az ember megmunkáló tevékenységének és művészetének eredményeiben kifejeződő tárgyiassággal.

III. A beszéd és az írás viszonya

Mi történik a diszkurzussal, amikor beszédből írásba fordul át? Első pillantásra úgy tűnik, hogy az írás pusztán egy külsődleges és anyagi faktort iktat be: a rögzítést, amely megóvjá a diszkurzus eseményét az elpusztulástól. A rögzítés azonban csak a külső megjelenése egy sokkal lényegesebb és a diszkurzus fentiekben felsorolt összes jellegzetességére hatást gyakorló problémának. Először is, az írás a szerzői szándékról leváló autonómiát kölcsönöz a szövegnek. A szöveg jelentése többé nem esik egybe azzal, amit a szerző mondani akart; a szöveg jelentése és a pszichológiai jelentés külön utat jár be.

Az autonómia ezen első módozata arra sarkall minket, hogy felismerjük a *Verfremdung* pozitív hatását, azt a jelentőségét, amelyet Gadamer hajlamos elvitatni azáltal, hogy pusztá megfosztásként igyekszik feltüntetni. A szöveg autonómiája már eleve tartalmazza annak lehetőségét – amelyet Gadamer a szöveg „dolgának” nevez –, hogy a szöveg leválhasson a szerzői szándék zárt horizontjáról; más-hogy fogalmazva: az írásnak köszönhető az, hogy a szöveg „világa” esetlegesen szét tudja rombolni a szerző világát.

Ami igaz a pszichológiai feltételekre, az igaz a szöveg alkotásának szociológiai feltételeire is. Az irodalmi alkotás és általában minden műalkotás lényegi tulaj-

donsága, hogy meghaladja az alkotás pszichoszociális feltételeit, s ezáltal megnyitja önmagát az eltérő pszichoszociológiai feltételek között létrejövő olvasatok végtelen sorának. Röviden, a szövegnek képesnek kell lennie arra, hogy – mind szociológiai, mind pszichológiai szempontból – „dekontextualizálja” önmagát, mégpedig oly módon, hogy egy új helyzetben „rekontextualizálható” legyen – amely rekontextualizációt éppen az olvasás tevékenysége hajtja végre.

A szerzőről történő leválás folyamatának a szöveg befogadója oldalán is megvan a megfelelője. Szemben a dialógusszituációval, amelyben a beszédpartner a diszkurzus szituációja által meghatározott alak, az írott diszkurzus egy olyan közönséget alkot, amely általában véve minden olvasni tudó embert magába foglal. Az írott anyagnak a diszkurzus dialogikus feltételeitől történő megszabadítása – ez az írás legjelentősebb hatása. Ez magába foglalja azt is, hogy az írás és olvasás viszonyát nem lehet a beszélés és meghallgatás viszonya egy alesetének tekinteni.

A szöveg autonómiájának legfontosabb hermeneutikai következménye az alábbi: az eltávolítás nem a módszer eredménye, s így nem is fölösleges vagy elősködő tényező; sokkal inkább a szöveg mint írás lényegiségének megalkotója. Ezzel együtt az interpretáció feltétele is; a *Verfremdung* nem pusztán valami olyasmi, amit a megértésnek le kell küzdenie, hiszen éppen a megértésnek a feltétele. Mindennek megfelelően készen állunk arra, hogy az objektiváció és az interpretáció között olyan kapcsolatot ismerjünk fel, amely a romantikus hagyomány által megállapítottéhoz képest kevésbé az ellentét, hanem értelemszerűleg sokkal inkább a kölcsönösség alapján működik. A beszédről az írásra történő áttérés számos más módon is hatással van a diszkurzusra. Például, a referencia szerepe mélyrehatóan átalakul, amint a beszéd tárgyát már nem lehet többé felmutatni a társalkodó felek közös helyzetének részeként. Ezt a jelenséget külön vizsgálatnak kell alávetni „a szöveg világa” című fejezetben.

IV. A szöveg világa

Ez alatt a cím alatt egy olyan sajátosságot tárgyalunk, amely továbblendít a romantika hermeneutikájának hozzáállásán, értve ezalatt Dilthey munkásságát is, s elvezet minket a strukturalizmus ellenzőinek irányába, amely irányzattal az alábbiakban mint a romantika egyszerű ellentétével nézек szembe.

Fel kell idéznünk azt, hogy a romantika hermeneutikája a zseni kifejeződésére helyezte a hangsúlyt; hasonlóná válni ehhez a zsenihez, a jelenkorba iktatni őt – erről szólt a hermeneutika. Dilthey interpretációfelfogását – a romantika hermeneutikájának ebben az értelemkörében elhelyezkedve – a „megértés” fogalmára alapozta, amely az írás objektíváló eljárásain keresztül megnyilvánuló idegen élet megragadását jelentette. Ebben áll a romantikus és dilthey-i hermeneutika pszichologizáló és historicista jellegzetessége. Miután komolyan fontolóra vettük az írás eltávolító és a szerkezet objektíváló hatását, ez az útvonal már nem járható a számunkra. De a szerző lelkivilágának megragadására irányuló kísérletek fel-

adása vajon azt jelenti-e, hogy korlátozni kell magunkat az alkotás szerkezetének újra-felépítésében is?

Ennek a kérdésnek a megválaszolása legalább annyira távolít el minket a strukturalizmustól, mint a romantika hermeneutikájától. A hermeneutika igazi tétje: kiiktatni a zseni vagy a struktúra kettősségét – erre kell rámutatnom „a szöveg-világ” fogalmán keresztül. Ez a fogalom azt a jelenséget fedi le, amelyet az előzőekben a diszkurzus referenciájának vagy denotátumának neveztünk. Fregét követve, különbséget tehetünk a *propozíció értelme* és *referenciája* között.¹¹ Az értelem az az ideális tárgy, amelyet az állítás jelent ki, s így teljes mértékben diszkurzusimmanens. A referencia az állítás igazságértéke, s a valóság elérésének igényével lép fel. A referencia ezúton leválasztja a diszkurzust a nyelvről [*langue*]; az utóbbinak semmi köze a valósághoz, szavai a szótár végtelen körkörösségén belül csak más szavakhoz viszonyulhatnak. Csak a diszkurzus – hogy úgy mondjuk – szándékolhatja azt, hogy a világ megjelenítésével a valóság felé forduljon.

Ezen a ponton új kérdés merül fel: mi történik a referenciával, amikor a diszkurzus szöveggé válik? Azt vehetjük észre, hogy az írás és mindenekelőtt az alkotás szerkezete addig a pontig csavarja a referenciát, ahol már teljesen problematikussá válik. A szóbeli diszkurzusban a felmerülő problémát teljes mértékben megoldja a diszkurzus kézzelfoghatósága; máshogy megfogalmazva: a referencia pontosan meghatározható azáltal, hogy a beszélgetőpartnerek számára közös valóságra rá lehet mutatni. S ha éppen nem is tudunk rámutatni arra a dologra, amiről beszélünk, mindenféleképpen elhelyezhetjük annak a sajátos téridőhálózatnak a viszonylatában, amelyben a beszédpartnerek részt vesznek. A diszkurzushelyzet által meghatározott „itt” és „most” jelöli ki minden diszkurzus végső referenciáját. Az írással azonban minden megváltozik. Hiszen már nem létezik az író és az olvasó tekintetében közös helyzet, s ugyanígy nem léteznek azok a feltételek sem, amelyek keretében a rámutatás aktusa végbemehet. Minden kétséget kizáróan a referencia kézzelfoghatóságának megszüntetése az, amely létrehívja azt a jelenséget, amelyet „irodalomnak” nevezünk, s amely képes egy bizonyos realitásra vonatkozó utalásrend akár teljes kitörlésére is. Akárhogy is van, a referencia kézzelfoghatóságának kitörlése csak bizonyos irodalmi műfajok megjelenésével együtt öltheti magára legsajátosabb formáit, amelyek általában az íráshoz kötöttek, jóllehet nem függnek szükségszerűen attól. Úgy tűnik, hogy az irodalom nagyobb hányadának az a szerepe, hogy lerombolja a világot. Ez főleg a fikatív irodalomra igaz – népmesékre, mítoszokra, regényekre, színművekre –, de igaz minden olyan irodalomra is, amelyet költőinek nevezhetünk, amelyben a nyelv a hétköznapi diszkurzus referenciális funkciójának kárára magasztalja fel önmagát.

Mindazonáltal nincs oly mértékben fikatív diszkurzus, amely valamilyen módon ne állna összefüggésben a valósággal. Az ilyen jellegű diszkurzus azonban a hétköznapi nyelv deskriptív, konstatív, didaktikus diszkurzusának világától eltérő, annál sokkal lényegibb referenciára utal. Feltevésem szerint az elsődleges

¹¹ Gottlob FREGE: *Az értelem és a jelentés vizsgálata = A jel tudománya.* (Szerk. Horányi Özséb és Szépe György, ford. Kanyó Zoltán.) Budapest, Gondolat Kiadó 1975. 135–150.

referencia kiiktatása – amelyet a széppróza és a költészet hajt végre – egy olyan másodlagos referencia felszabadíthatóságának az előfeltétele, amely nemcsak a kéznéllevő tárgyak szintjén, hanem a Husserl által *életvilágnak* (*Lebenswelt*) és a Heidegger által „világban-benne-létnek” nevezett horizonton felépülő világot is eléri.

Véleményem szerint a széppróza és a költészet sajátos referenciális dimenziójában tűnik fel a hermeneutika leglényegesebb kihívása. Amennyiben már nem definiálhatjuk a hermeneutikát a szöveg mögött elrejtett idegen személyek pszichológiai meghatározható szándékainak keresésével, és amennyiben nem akarjuk az interpretációt lecsupaszítani a szerkezetek pusztá lebontásának folyamatára – nos, akkor mi is marad meg az interpretáció számára? Interpretálni annyit jelent, mint kifejteni a szövegben előadott világban-benne-lét sajátosságát.

Ezen a ponton Heidegger egyik, a *Verstehen* fogalmával kapcsolatos felvetéséhez csatlakozunk. Emlékszünk, hogy a *Lét és időben* a „megértés” elmélete már semmilyen formában sincs hozzákötve mások megértésének folyamatához, hanem a világban-benne-lét szerkezetévé válik. Pontosabban szólva, egy olyan szerkezetté, amely a diszpozíció (*Befindlichkeit*) vizsgálata után válik nyilvánvalóvá. A „megértés” momentuma dialektikus összefüggésben áll a helyzetben-léttel: a megértés a legintimebb lehetőségeink kivetítése azokra a sajátos helyzetekre, amelyekben rálelhetünk önmagunkra. Ebből az elemzésből a „legintimebb lehetőségeink kivetítésének” gondolatát szándékozom alkalmazni a szövegelméletre. Amit egy szövegben értelmeznünk kell, az egy olyan *felajánlott világ*, amelyben otthon érezhetem magam, s amelyre ki tudom vetíteni legintimebb lehetőségeim egyikét. Ez az, amit én a szöveg világának nevezek, annak a világnak, amely *éppen ennek* a szövegnek a sajátja.

A szövegvilág – mindebből következőleg – nem a hétköznapi nyelv világa. Ebben a tekintetben azt mondhatjuk, hogy az eltávolítás egy olyan új fajtáját hozza létre, amelyet a való önmagától történő eltávolításának nevezhetnénk. Ez az az eltávolítás, amelyet a fikció vezet be valóságérzékelésünkbe. Utaltunk rá, hogy az elbeszélések, népmesék és költemények nincsenek referencia híján; ez azonban nem a hétköznapi nyelv referenciájának folytatása. A fikción és a költészen keresztül a világban-benne-lét új lehetőségei tárulnak fel. A fikció és a költészet nem a lét-meghatározás, hanem a létlehetőség módján terjeszti elő a létet. A hétköznapi valóságot olyan – nevezzük így – képzeletbeli variációk alakítják át, amelyeket az irodalom alkalmaz a valóságra.

A metaforikus nyelv példáján keresztül már megmutattam azt, hogy a fikcióalkotás a valóság újjáírásának privilegizált módja;¹² és azt is, hogy a költői nyelv a *par excellence* formája annak, amit Arisztotelész – a tragédiáról szólva – a valóság *mimézisének* nevezett. A tragédia csak annyiban utánozza a valóságot, amennyiben újraalkotja azt a *müthosz*, a „mese” eszközein keresztül, s amely segítségével a való legmélyrehatóbb lényegiségét éri el.

Ez az *eltávolítás* harmadik formája, amelyet a hermeneutikai tapasztalat elkerülhetetlenül magába foglal.

¹² Lásd *A metafora és a hermeneutika központi problémája* című tanulmányt a jelen kötetben.

V. A szöveggel szembesülő önmegértés

Szükséges figyelembe venni a szöveg fogalmának egy negyedik és végső dimenzióját. Már a bevezetőben utaltam erre, amikor azt mondtam, hogy a szöveg egy olyan közvetítő, amelyen keresztül megértjük önmagunkat. Ez a negyedik téma az olvasó szubjektivitásának fellépését jelöli meg. Ez minden diszkurzus azon alapvető jellegzetességét terjeszti ki, amelynek segítségével képes megszólítani valakit. De szemben a dialógushelyzet esetével, ez a másik személy nem adott a diszkurzus szituációjában; hogy úgy mondjam, maga az alkotás alkotja meg vagy létesíti. Az alkotás teszi hozzáférhetővé olvasóját, és így megalkotja annak szubjektív másságát.

Mondhatjuk, hogy ez a probléma jól ismert a hagyományos hermeneutikában: ez a szöveg elsajátításának (*Aneignung*) problémája, a szövegnek az olvasó jelen helyzetében történő applikációja (*Anwendung*). Valójában én is így értem; azonban szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy mekkora változásokon megy át ez a tétel akkor, ha a megelőző pontok tárgyalása után térünk ki rá.

Először is, az elsajátítás az *írás* eltávolító jellegével áll dialektikus viszonyban. Az eltávolítást nem szünteti meg az elsajátítás – sőt, inkább a fonákját képezi. Az *írás* eltávolító hatásának köszönhetően az elsajátítás nem jelenthet semmilyen jellegű érzelmi azonosulási viszonyulást a szerző szándékával. Az elsajátítás éppen az egyidejűség és az azonosulás ellentéte: a távolságból és a távolságon keresztül történő megértést jelenti.

Másodszor, az elsajátítás az *alkotás* objektíváló jellegével is dialektikus viszonyban áll. Az elsajátítás a szöveg szerkezeti objektívációin keresztül közvetítődik; olyannyira, hogy nem is a szerzőre, hanem az értelemre reagál. Talán éppen ezen a szinten érthető meg legjobban a szöveg közvetítő hatása. Szembeszállva a *cogito* hagyományával és a szubjektum azon törekvésével, hogy közvetlenül szemlélve ismerje meg magát, ki kell mondani, hogy csak az emberiség kulturális alkotásokban megőrzött jeleinek nagy kerülőútját végigjárva érthetjük meg magunkat. Mit is tudhatnánk a szeretetről és a gyűlöletről, a morális érzékről és általában arról, amit *én*nek nevezünk, ha mindezt nem emelné nyelvi szintre, és nem artikulálná az irodalom? Tehát, ami a legösszeférhetetlenebbnek mutatkozik a szubjektivitással, és amit a strukturális elemzés a szöveg szövegiségeként tár fel – az valójában az a *közvetítő közeg*, amelynek keretein belül megérthetjük magunkat.

Mindezekén túl, az elsajátítás mássága megegyezik azzal, amit Gadamer „a szöveg dolgának” nevez, és amit én „a szöveg világának” hívok. Végeredményben amit elsajátítok, az a felajánlott világ. Ez utóbbi nem a szöveg *mögött* helyezkedik el, mint valamilyen rejtett szándék, hanem az alkotás feltáró, felfedező és kinyilatkoztató folyamatoként a szöveggel *szembenézve* jön létre. Következésképpen megérteni annyit jelent, mint a *szöveggel szembenézve megérteni önmagunkat*. Ez nem azt jelenti, hogy rákényszerítjük a szövegre saját véges megértő képességünket, hanem hogy megnyitjuk önmagunkat a szöveg előtt, amelytől egy, a benne felajánlott világnak leginkább megfelelő módon létező kiterjesztett ént nyerünk. A megértés tehát igencsak különbözik egy olyan működésmódtól, amelyhez a kul-

csot a szubjektum birtokolhatná. Ebben a vonatkozásban helyesebb volna azt mondani, hogy a szöveg „dolga” alkotja magát az *ént*.

Nyilvánvaló, hogy még innen is tovább kell lépnünk: ahogy a szövegvilág csak annyira valós, amennyire egyben kitalált is, ugyanúgy az olvasó szubjektivitásáról is azt kell mondanunk, hogy csak annyiban lesz azzá, ami, amennyiben felfüggesztődik, kiiktatódik, potencializálódik. Máshogy megfogalmazva: ha a szöveg referenciájának elsődleges dimenziója a fikció, akkor az olvasó szubjektivitásának is elsődleges dimenziójává válik. Olvasóként csak akkor találom meg, ha előzetesen elveszítem önmagam. Az olvasás az *ego* képzeletbeli változatainak világába vezet be. A világ átalakulása a játékban egyben az *ego* játékos átváltozása is.

Ha mindez igaz, akkor az „elsajátítás” fogalma, amennyiben a *Verfremdung* jelenségével szembeállítják, a kritika igényével lép fel. Az *ego* imént tárgyalt átváltozása magába foglalja az eltávolítás mozzanatát is, hiszen az én önmagával kerül szembe; vagyis a megértés ugyanakkora mértékben elidegenítés, mint amekkora mértékben elsajátítás. A szubjektum illúzióinak marxista és freudiánus kritikája részét kell hogy képezze az önmegértésnek. A következmények a hermeneutika számára igen fontosak: többé nem állíthatjuk szembe a hermeneutikát és az ideológiai kritikát. Ha komolyan vesszük, hogy a szöveg dolga és nem az olvasó előítélete irányítja az önmegértést, akkor az ideológiai kritikának egy olyan szükségszerű kitérőnek kell lennie, amelyet az önmegértésnek végig kell járnia.

Az önmegértés kérdésének kellős közepébe kell helyoznunk az objektiváció és a megértés dialektikáját, amelyet elsődlegesen a szöveg szintjén érzékelünk, a szöveg struktúrájában, értelmében és referenciájában. Az elemzésnek ezen a szintjein az eltávolítás a megértés előfeltétele.

A metafora és a hermeneutika központi problémája*

Az alábbiakban feltételezzük, hogy a hermeneutika központi problémája megfelel az interpretáció problémájának. Megfelel az értelmezés problémájának, de nem az *interpretáció* szó akármely értelmében, hanem két meghatározott aspektus felől tekintve: az első az applikáció területét érinti, a második episztemológiai sajátossággal rendelkezik. Ami az első feltételt illeti, azt kell hogy mondjam, valóban felmerül az interpretáció problémája, mert a szövegek, az írott szövegek olyan autonómiával rendelkeznek, amely sajátos nehézségeket állít elénk. „Autonómián” a szövegnek a szerzői szándéktól és az alkotás, illetve az eredeti olvasó helyzetétől való függetlenségét értem. A szóbeli diszkurzusban a felvetett kérdést megoldja a kölcsönösség és az érintkezés folyamatának az a fajtája, amelyet dialógusnak vagy párbeszédnek nevezünk. A diszkurzusnak az írott szöveg esetében azonban önmagától kell megszólalnia. Azért vetődik fel tehát az interpretáció kérdése, mert az írás–olvasás viszony nem a dialógus szituációjában megtapasztalt beszélés–meghallgatás viszonyának egy sajátos esete. Mindez az interpretáció legáltalánosabb tulajdonságát alkotja, legalábbis az applikáció szempontjából nézve.

Másodszor, az interpretáció felfogása – az episztemológia felől nézve – a magyarázat elvével kerül ellentétbe. A két megközelítés egybefogva egy olyan ellentétpárt alkot, amely Schleiermacher és Dilthey óta számos vita kialakulására adott alkalmat. Abban a hagyományban, amelyhez az utóbbi szerzők tartoznak, az interpretáció bizonyos szubjektív konnotációkkal rendelkezik, úgymint a megértés folyamatába beillesztett olvasó tényezője és a szöveg-, illetve az önértelmezés kölcsönösségének felfogása. Ez a kölcsönösség a *hermeneutikai kör* elnevezés alatt vált ismertté; s élesen szemben áll az objektivitás és a benne-nem-foglaltság azon formájával szemben, amely elvileg a dolgok tudományos magyarázatát hivatott jellemezni. Később még ki kell térnem arra, hogy milyen tekintetben helyesbíthetnénk – akár úgy is, hogy új alapokra építjük fel – az interpretáció és a magyarázat szembeállítását. Akármilyen eredménnyel is jár az elkövetkező fejtegetés, az interpretáció felfogásának ezen sematikus leírása megfelelő a hermeneutika központi problémájának előzetes körvonalazásához: az írott szövegek státusa *szemben* a beszélt nyelvével, az interpretáció státusa *szemben* a magyarázatával.

Most már következhet a metafora!

* Paul RICŒUR: *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*. Revue philosophique de Louvain 70. 1972. 93–112. Angolul: *Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics = Hermeneutics & the Human Sciences*. (Szerk., ford. John B. Thompson.) Cambridge, Cambridge University Press 1981.

A tanulmány célja, hogy összekapcsolja a szövegek interpretációja során a hermeneutika számára felmerülő kérdéseket azokkal a kérdésekkel, amelyeket a metafora vet fel a retorika, a szemantika, a stilisztika, vagy akármely, az alakzattal foglalkozó diszciplína számára.

I. A szöveg és a metafora mint diszkurzus

Első feladatunk az lesz, hogy közös alapot találjunk a szöveg- és a metaforaelmélet együttes tárgyalása számára. A közös területnek már van neve – ez a diszkurzus; ám még meg kell határozni a státusát.

Egy probléma azonnal szembetűnik: a két entitás, amelyet vizsgálni szeretnénk, eltérő terjedelemmel rendelkezik. Ebből a szempontból nézve össze lehet vetni őket a mondattal, amely a diszkurzus alapegysége. Egy szöveg kétségbevonhatatlanul összesűrítető egyetlen mondattá, ahogy azt például a közmondások vagy az aforizmák esetében tapasztaljuk; de a szövegeknek van maximális hosszuk is, amely egy bekezdéstől kezdve egészen egy fejezetig, egy könyvig, a „válogatott írások” gyűjteményéig, vagy éppen egy szerző „összes műveinek” korpuszáig terjedhet. Használjuk az *alkotás* szót annak a lezárt diszkurzus-szekvenciának a megnevezésére, amelyet szövegnek tekinthetünk. Amíg egy szöveg a maximális kiterjedése alapján azonosítható, addig a metafora a minimális kiterjedése alapján válik megragadhatóvá, s ez a kiterjedés a szó. A „metaforikus fordulat (csavar)” (Monroe Beardsley kifejezését használva) mindenekelőtt olyan jelenség, amely a szót érinti; s ez annak ellenére is így van, ha fejtegetésem hátralevő részében arra fogok törekedni, hogy megmutassam: nem létezik metafora – abban az értelemben, hogy egy szót metaforikusan értünk – egy bizonyos kontextus hiányában, és annak ellenére, hogy mindebből következőleg, illetve mindennek folyamányaként alávetjük magunkat annak a kényszerítő erőnek, hogy a *metafora* fogalmát a *metaforikus állítással* helyettesítjük, amelynek megfelelően legkisebb terjedelemtől csak a mondat jöhet szóba. A jelentés megváltozása, amelyhez a teljes szöveg közreműködésére van szükség, a szóra fejt ki hatását. Úgy is leírhatjuk a szót, mint aminek „metaforikus használata” vagy „nem szó szerinti jelentése” van; minden esetben a szó „a kiterjesztett jelentés” hordozója, amelyet sajátos kontextusok ruháznak át rá. Ebben az értelemben Arisztotelész metaforameghatározását – miszerint a metafora egy szokatlan névátvitel (vagy szóátvitel) – nem érvényteleníti az az elmélet, amely elsősorban a kontextus által végrehajtott aktusnak tulajdonítja a szójelentés elmozdulásának, megváltozásának bekövetkeztét. Max Black terminológiájával (*focus, frame*) élve: a szó marad a fókuszban, még akkor is, ha a „fókusz” minden esetben a mondat „keretében” jelenik meg.

Az első, teljes egészében formális észrevételünk, amely a szöveg és a metafora, vagy pontosabban szólva az *alkotás* és a *szó* közötti terjedelembeli különbségre vonatkozik, segítségünkre lesz abban, hogy árnyaltabbá tegyük kiinduló problémánkat: mennyiben kezelhetjük a metaforát úgy, mint egy *miniatur* alkotást? Az erre a kérdésre adott válasz majd továbbvezet minket második problémánk fel-

vetéséhez: mennyiben mutat rá a hermeneutika gondjára a szöveginterpretáció azon formája, amelyet egy adott szövegben kijelölt metafora magyarázatában összesűrűsödött problémának a szélesebb kiterjesztéseként foghatunk fel?

A metafora valóban miniatűr alkotás volna? Lehet-e egy alkotást, mondjuk egy költeményt kibővített vagy kiterjesztett metaforaként felfogni? E kérdés megválaszolása érdekében elsődlegesen a diszkurzus általános természetét kell részletezni, feltéve, ha valóban igaz, hogy a szöveg és a metafora, az alkotás és a szó a diszkurzus azonos kategóriái alá esnek. Talán nincs szükség ehelyütt részletekbe menően kidolgozni a diszkurzus elméletét, elegendő, ha vizsgálódásomat azokra a tényezőkre korlátozom, amelyek a szöveg és a metafora összevetéséhez szükségesek. Figyelemre méltó, hogy mindezek a tényezők paradoxonokként, szembeötlő ellentmondásokként jelennek meg.

Azzal kezdjük, hogy minden diszkurzus eseményként áll elő; ennyiben a kód-ként vagy rendszerként felfogott nyelv ellentétpárjaként fogható fel. A diszkurzus mint esemény tűnékeny egzisztenciával rendelkezik: megjelenik és tovaszáll. De mindazonáltal – és éppen itt rejlik a paradoxon – ugyanakként azonosítható és újraazonosítható. Ez az „ugyanazonosság” az, amit – tág értelemben vett – jelentésnek nevezhetünk. Minden diszkurzus eseményként realizálódik, de jelentésként azonosítódik. Hamarosan világos lesz, hogy a metafora mennyiben foglalja magába az eseményszerűség és a jelentésség ezen kettős karakterisztikumát.

A második egymásnak ellentmondó tulajdonságpár abból a tényből következik, hogy a jelentést mindig egy sajátos struktúra tartja fent, egy olyan tételezés, amely belső feszültségként magában hordozza az egyedi azonosítás (ez az ember, ez az asztal, Monsieur Dupont, Párizs) és az általánosító állítás (az emberiség mint osztály, a világosság mint tulajdonság, az egyenértékűség mint viszony, a futás mint cselekvés) két pólusát. A metafora – ezt ugyancsak meg kell majd világítanunk – éppen ilyen, a jellemvonásoknak a mondat „elsődleges alanya” [*principal subject*] számára való „odatulajdonításán” [*attribution*] nyugszik.

A harmadik ellentétpárt az a kettősség jellemzi, amelyet az elsősorban mondatformájú diszkurzus foglal magába: ez az értelem és a referencia különbsége. A diszkurzus implikálja annak lehetőségét, hogy különbséget tegyünk egy oldalról aközött, hogy a mondat mint egész és az azt alkotó szósor *mit* mond, illetve másoldalról aközött, hogy *miről* mond valamit. Beszélni annyit jelent, mint mondani valamit valamiről. Ez a kettősség döntő szerepet játszik majd tanulmányom második és harmadik részében, amikor kísérletet teszek arra, hogy összekapcsoljam a magyarázat problémáját az „értelem” dimenziójával, vagyis a diszkurzus immanens mintázatával, illetve összekössem az interpretáció problémáját a „referencia” dimenziójával, amely utóbbi alatt a diszkurzus azon energiáját értjük, mely révén önmagát arra a nyelven kívüli realitásra vonatkoztatja, amelyről szól az, amit mond.

Negyedszer, a diszkurzus mint cselekvés megítélhető a tételező, kijelentő aktus felől (bizonyos dolgokat állítani egy bizonyos alanyról), illetve az Austin által meghatározott, a diszkurzus egész aktusát átfogó „erő” felől (az ő terminológiájában ez az ún. *beszédaktus*). Hogy mit mondok az alanyról, az egy dolog; hogy mit teszek

azáltal, hogy kimondom, az már egy másik dolog: alkothatok egy egyszerű leírást, vagy kioszthatok egy parancsot, vagy kinyilváníthatok egy kívánságot, vagy megfogalmazhatok egy figyelmeztetést, stb. Innen fakad a lokúció (a kimondás aktusa) és az illokúció (mit teszek *azáltal*, hogy kimondok valamit) kettőssége. Ez a különbségtevés a metaforikus állítás szerkezeti szintjén talán kevésbé tűnik hasznosíthatónak, mint az előzőek. Mindazonáltal döntő szerepet játszik majd akkor, amikor vissza kell helyeznünk a metaforát – mondjuk – egy költemény, egy esszé vagy egy regény által adott keretbe.

Mielőtt feltárnánk az értelem és a referencia dichotómiáját mint a magyarázat és az interpretáció közötti opozíció alapját, be kell vezetni egy utolsó megkülönböztetést, amelynek döntő szerepe van a hermeneutika elméletében. A diszkurzus nem pusztán egyfajta, hanem kétféle referenciával rendelkezik: a diszkurzus egy nyelven kívüli realitásra irányul, a világra vagy egy világra; de ugyanolyan mértékben vonatkozik a megszólalóra is olyan sajátos eljárások mentén (személyes névmások, igeidők, mutató névmások stb.), amelyek csak a mondat, s így a diszkurzus keretén belül alakulhatnak ki. A nyelv így egyszerre foglalja magába a realitásra utaló referenciát és az én-referenciát. Ugyanaz az entitás – a mondat – tartja fenn mindkét referenciát: az intencionális és a reflexív, a dolog felé forduló és az én felé forduló referenciát. Valójában hármas referenciáról is beszélhetnénk, hiszen a diszkurzus ugyanolyan mértékben vonatkozik arra, akinek szól, mint arra, aki által megszólal. A személyes névmások szerkezete – ahogy azt Benveniste elgondolta – ugyanezt a hármas referenciát mutatja fel: az „ő” a dologra irányuló referenciát, a „te” a diszkurzusnak a címzettre irányuló referenciáját, az „én” a beszélőre irányuló referenciáját jelöli meg. Mint majd a későbbiekben látni fogjuk, a két-, sőt háromirányú referencia összekapcsolódása biztosítja számunkra a kulcsot a hermeneutikai kör megértéséhez és az alapot a kör újraértelmezéséhez.

Az alábbi tömör felsorolásban lehet összefoglalni a diszkurzus alapvető kettősségeit: esemény és jelentés, egyedi azonosítás és általánosító állítás, a kijelentés aktusa és az illokúciós cselekvés, értelem és referencia, a dologra irányuló referencia és a párbeszéd résztvevőire irányuló referencia.

Milyen értelemben mondhatjuk azt, hogy mind a szöveg, mind a metafora ugyanarra az entitásra támaszkodik, amelyet az előbbiekben diszkurzusként neveztünk meg?

Egyszerű megmutatni, hogy minden szöveg diszkurzus, hiszen a diszkurzus legkisebb egységéből, a mondatból bomlik ki. A szöveg legalábbis mondatok egymásutánja. Majd meg kell világítanunk: valami még szükséges ahhoz, hogy alkotássá álljon össze, de mindenesetre kiindulásként elfogadhatjuk, hogy a szöveg mondatok halmaza, és ebből következően diszkurzus. A metafora és a diszkurzus közötti kapcsolat sajátos indoklást igényel éppen azért, mert a metafora – átvitelen alapuló definíciója szerint – a nevekre és a szavakra fejt ki hatását, s ezáltal úgy tűnik, hogy a mondatnál kisebb egységek kategóriájába sorolódik. A szó szemantikája azonban világosan demonstrálja, hogy a szó csak a mondat keretében jut hozzá egy adott jelentéshez, és a lexikai egység – a szótár szava – csak vala-

mely tipikus kontextusban betöltött potenciális szerepének megfelelő potenciális jelentéssel bír. Ebben a vonatkozásban a poliszémia elmélete jó előkészítése a metafora elméletének. A lexikális szinten a szó (már ha lehet így megnevezni ezt az entitást) egynél több jelentéssel bír; pusztán egy meghatározott mondat sajátos kontextusa által végrehajtott módosítást, a lehetséges jelentéseknek csak egyik vonatkozását képes realizálni, és csak így juthat hozzá az ún. meghatározott jelentéshez. A kontextus által végrehajtott aktus, amely lehetővé teszi, hogy a sokjelentésű szavakból egyértelmű diszkurzus jöjjön létre, modellként szolgál azon más kontextusban kialakuló folyamatok esetében is, amelyek során valóban szokatlan metaforikus hatás felszabadulását figyelhetjük meg olyan szavakból, amelyeknek már vannak szótárban kodifikált jelentéseik. Éppen ezért, még akkor is, ha az olyan jelentéssel teli folyamatok, amelyeket metaforának nevezünk, a szóba vannak beleírva, hajlamosak vagyunk feltételezni, hogy ezek a folyamatok abban a kontextus által végrehajtott aktusban gyökereznek, amely interakcióba bocsátja az eltérő szavak szemantikai mezőit.

Ahogy maga a metafora, a szemantika is hasonló hangsúllyal emeli ki, hogy a szó metaforikus jelentése nem olyan valami, amit fel lehetne kutatni a szótárban. Ebben a vonatkozásban továbbvihetjük a metaforikus és a szó szerinti jelentés ellentétbe állítását, ha az utóbbin *minden* olyan jelentésegységet értünk, amely a szótárba felvett részjelentések között helyezkedik el. A szó szerinti jelentésen – mindennek fényében – nem a szónak a lexikai síkon elfoglalt feltehetőleg eredeti, primitív, tulajdonképpeni vagy alapjelentését értjük; a szó szerinti jelentés sokkal inkább a teljes jelentésmezőt, a szó poliszémiáját alkotó lehetséges kontextuális alkalmazások összességét fedi le. Annak ellenére, hogy a metaforikus jelentés több, mint egy sokjelentésű szó potenciális jelentéseinek aktualizációja (és – tegyük hozzá – a természetes nyelvek minden szava sokjelentésű), mégis, a metaforikus használat csakis kontextuális lehet, ami azt jelenti, hogy a kiterjesztett jelentés mint egyedi és tűnékeny jelenség csakis egy bizonyos kontextusban végbemenő folyamat eredménye lehet. Ezért a jelentés kontextuális változásait a lexikai változatokkal állítjuk ellentétbe, amely a nyelv mint kód vagy rendszer diakronikus aspektusára mutat rá. A metafora a jelentés kontextuális megváltozásával áll kapcsolatban.

Ebben a vonatkozásban részben egyetértek a metafora modern elméletével, amelyet angolul I. A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley, Douglas Berggren stb. dolgozott ki.¹ Pontosabban szólva, az alapelvben értek egyet ezekkel a szer-

¹ Lásd: I. A. RICHARDS: *The Philosophy of Rethoric*. New York, Oxford University Press 1936. (Részlet magyarul: I. A. RICHARDS: *A metafora*. [Ford. Rácz Judit.] Helikon 1977/1. 120–128.); Max BLACK: *Models and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press 1962. (Magyarul a metaforáról: Max BLACK: *A metafora*. [Ford. Melis Ildikó.] Helikon 1990/4. 433–447.); Monroe BEARDSLEY: *Aesthetics*. New York, Harcourt, Brace and World 1958.; Uő.: *The metaphorical twist*. Philosophy and Phenomenological Research 20. 1962. 293–307. (Magyarul: Monroe BEARDSLEY: *A metaforikus csavar*. [Ford. Kálmán C. György.] Helikon 1990/4. 407–421.); Douglas BERGGREN: *The use and abuse of metaphor I, II*. Review of Metaphysics 16. 1962. 237–258. és 1963. 450–472. (Magyarul a metaforáról: Douglas BERGGREN: *A mítosztól a metaforáig*. [Ford. Kálmán C. György.] Helikon 1990/4. 390–406.)

zökkel: a szó egy olyan sajátos kontextusban jut metaforikus jelentéshez, amelyben más, szó szerinti értelemben felfogott szavakkal áll feszültségben. A jelentés elmozdulása elsősorban a szó szerinti jelentések összeütközéséből fakad, amely kizárja a kérdéses szó szó szerinti alkalmazását, és egyben vezérfonalat biztosít egy olyan új jelentés megtalálásához, amely képes alkalmazkodni a mondatkontextushoz, s értelmessé tudja tenni a mondatot. Mindennek megfelelően a metaforakutatás legutóbbi történetének alábbi eredményeit tartom fenn: a behelyettesítés retorikai elméletének felváltása egy helyes, a szemantikai mezők interakcióját vizsgáló jelentéselmélettel; a szemantikai összeférhetetlenségből származó logikai abszurditás központi szerephez jutása; egy jelentéselem létesülése, amely az egész mondatot értelmessé teszi.

Most meg kell vizsgálnunk, hogy ez a jelentéselmélet – vagy interakció-elmélet – mennyiben feleltethető meg a diszkurzus fentiekben előadott központi jellemzőinek.

Először is térjünk rá az esemény és a jelentés között feszülő ellentétre. A metaforikus állításban (ezentúl a metaforáról mint mondatról és nem mint szóról beszélünk) a kontextus működése létrehoz egy új jelentést, amely maga is esemény, hiszen csakis ebben a sajátos kontextus által végrehajtott aktusban létezhet; de ezzel egyidőben meg is ismételhető, vagyis ugyanakként azonosítható. A „kiterjesztett jelentés” (Beardsley) innovatív ereje tehát nyelvi alkotásnak, eseménynek tekinthető; de ha egy nyelvi közösség meghatározó hányada használatba veszi a kifejezést, az esetlegesen mindennapi jelentéssé alakulhat, és hozzáadódhat a lexikai egységek poliszémiájához, aminek következtében pedig hozzájárul a nyelv mint kód vagy rendszer történeti változásához. Ezen az utolsó fokon, amikor a jelentésteljes folyamat, amelyet metaforának hívunk, újra belép a jelentésváltozatok körébe, vagyis amikor már a poliszémiát növeli, megszűnik élő metaforának lenni, holt metaforává alakul. Csakis az autentikus, élő metafora az, amely egyszerre lehet „esemény” és „jelentés”.

A kontextus által végrehajtott aktus hasonló módon épül a második kettősségre is, amely az egyedi azonosításából és az általánosító állításból áll. A metafora egy „elsődleges alanyra” irányul, és az alany „módosítójaként” egyfajta „odatulajdonítás” [*attribution*] módjára működik. A fentiekben idézett elméletek mindegyike a predikatív struktúrára épül, függetlenül attól, hogy éppen a „hordozót” [*vehicle*] és a „tartalmat” [*tenor*] (Richards), a „keretet” [*frame*] és a „fókusz” [*focus*] (Max Black), vagy a „módosítót” [*modifier*] és az „elsődleges alanyt” [*principal subject*] (Beardsley) helyezi szembe egymással.

A tanulmány egy teljes fejezetére lesz szükség ahhoz, hogy megmutassuk, mennyiben épít a metafora az értelem és a referencia diszkurzusban fellelhető kettősségére; ugyanez a helyzet a realitásra irányuló referencia és az én-referencia polaritásával kapcsolatban is. A későbbiek során ki fog derülni, miért nem vagyok most abban a helyzetben – a tanulmány adott fokán –, hogy kitérjek ezekre a kettősségekre. A téma megköveteli egy szövegelméleti közvetítő beiktatását, hiszen a tárgyalt oppozíciók a metaforikus állítás szűk keretei között nem tűnhetnek elő kellő mértékben.

Miután körülhatároltuk az összevetések területét, nekifuthatunk a második kérdés megválaszolásához: mennyiben lehet a diszkurzus két eltérő műveleti szintjén, vagyis az alkotás és a szó szintjén alkalmazott szövegmagyarázat és szöveginterpretáció folyamatát, illetve metaforamagyarázat és metaforainterpretáció folyamatát hasonló eljárásként megérteni?

II. A metaforától a szövegig: a magyarázat

Azt javaslom, hogy kiindulásként vizsgáljunk meg az általam felállított munkahipotézist. Egy bizonyos szempontból a metafora megértése hosszabb szövegek, mint például egy irodalmi műalkotás megértésének vezérfonalaként szolgálhat. Ez a magyarázat nézőpontja, és a jelentésnek csak az általunk „értelemnek” nevezett aspektusát, vagyis a diszkurzus immanens mintázatát veszi számításba. Egy másik szempontból kiindulva a szöveg mint egész megértése szolgálhat a metafora kulcsaként. Ez az interpretációra jellemző nézőpont, és a jelentésnek azon aspektusát vizsgálja, amelyet „referenciaként”, vagyis egy bizonyos világ felé irányuló intencionális és egy bizonyos én felé irányuló reflexív vonatkozásként ismertünk meg. Tehát, ha a magyarázatot az „értelem”, vagyis az alkotás immanens mintázatának kutatására alkalmazzuk, akkor fenntarthatjuk az interpretációt egy olyan irányú érdeklődés számára, amely feltárja egy *alkotás azon erejét*, amely által képes felállítani saját világát, illetve képes működésbe hozni a létesített világok megértését és az ezen új világok fényében megjelenő önmegértés lehetőségét magába foglaló hermeneutikai kört. Munkahipotézisünk arra sarkall minket, hogy a metaforától a szöveg felé az „értelem” szintjén és az értelem „magyarázata” mentén haladjunk, illetve, hogy a szövegtől a metaforáig a – világ és az én felé irányuló – referencia szintjén és a szó szűk értelmében vett interpretáció mentén jussunk el.

A metafora magyarázatának mely aspektusait lehet a szöveg magyarázata során mintául venni?

A magyarázat eljárását alkotó tulajdonságok számunkra fontos aspektusait nem figyelhetjük meg egészen addig, ameddig olyan triviális metaforákat veszünk figyelembe, mint például: az ember egy farkas, róka, oroszlán. (Ha a metafora legkiválóbb kutatóit olvassuk, akkor az őket példával ellátó állatmesék izgalmas gazdagságára figyelhetünk fel!) Ezekkel a példákkal éppen a legjelentősebb nehézséget, az *új jelentés azonosításának* lehetőségét hárítjuk el. Az egyetlen módja annak, hogy véghezvigyük ezt az azonosítást az, hogy létrehozunk egy jelentést, amely pusztán önmagában is lehetővé teszi számunkra, hogy értelmet adjunk a mondatnak mint egésznek. Min alapul a triviális metafora? Max Black és Monroe Beardsley szerint a szó jelentése nemcsak a szó szerinti használat szemantikai és szintaktikai szabályai szerint alakul, hanem olyan szabályok szerint is (és ezek nem kevésbé jelentős szabályok), amelyek iránt egy nyelvközösség tagjai „elkötelezettek”, s amelyeket Black „az asszociált közhelyek rendszerének”, Beardsley pedig „a lehetséges konnotációk körének” nevezett. „Az ember egy farkas” állításban (Black ked-

venc példája!) az elsődleges alanyt az állati létmód tulajdonságainak egyike minősíti, az, amely „a farkashoz kötődő közhelyek asszociációs rendszeréhez” kapcsolódik.

Az implikációk rendszere egyfajta szűrőként vagy rostaként működik; de nem pusztán válogat, hanem egyben az elsődleges alany új aspektusait is érvényre juttatja. Mihez kezdhethünk ezzel a magyarázattal a saját gondolatmenetünkben, amely szerint a metafora nem más, mint egy új kontextusban megjelenő új jelentés? Ahogy a fentiekben már utaltam rá, teljes mértékben egyetértek az „interakció felőli megközelítéssel”, amelyet ez az elmélet alkalmaz; a metafora több mint egyszerű behelyettesítés, amely során egy szó egy másik szó szerinti értelme helyére áll, s amely folyamatot egy kimerítő parafrázis visszaállíthat. A két művelet – a beszélő behelyettesítő és a szerző vagy az olvasó visszahelyező cselekvésének – algebrai összege egyenlő a nullával. Nincs új jelentés, és nem tudunk meg semmi újat. Black azonban ezt mondja: „az »interakciós metafora« nem kimeríthető... A »másodlagos alany« alkalmazása arra, hogy elősegítse az »elsődleges alanyba« való bepillantást, egy semmi mással össze nem keverhető intellektuális tevékenység”. Az interakciós metaforát éppen ezért nem lehet lefordítani hétköznapi nyelvre „a kognitív tartalom elvesztése” nélkül.²

Bár ez az összefoglalás megfelelően írja le a metafora szemantikai jellegzetességét, fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon „az asszociált közhelyek rendszerének” és a kulturális szabályoknak a szó poliszémájához és szemantikai szabályaihoz való egyszerű hozzákapcsolása valóban megfeleltethető-e a metafora „informatív és megvilágító” erejének. Vajon nem éppen „az asszociált közhelyek rendszere” az, ami holt vagy legalábbis már régebben meghonosodott tényezőként áll előttünk? Természetesen, ezt a rendszert így vagy úgy be kell iktatni a gondolatmenetbe, hiszen a kontextus által végrehajtott aktus mindig valamilyen szabály szerint működik, és az új jelentés kiépülése is csak bizonyos előírások szerint tud végbemenni. Black számol annak lehetőségével, hogy „a metaforát az implikációk sajátos módon felépített rendszere ugyanúgy fenntarthatja, mint a szokássá lett közhelyek”.³ A baj éppen ezzel „az implikációk sajátos módon felépített rendszerével” van. Ezért magára az interakció folyamatára kell koncentrálnunk vizsgálódásunkat, ha körül akarjuk írni az új kontextusban megjelenő új metafora milyenségét.

Beardsley metaforaelmélete magasabb szintre vezet minket ebben a vonatkozásban. Ha – őt követve – előtérbe helyezzük a logikai abszurditás vagy az azonos kontextusban megjelenő szó szerinti jelentések összeütközésének jelenségét, felismerhetjük a metaforikus jelentés természetében rejlő teremtmő mozzanatot: „a költészet elsődleges eljárása annak érdekében, hogy fenntartsa ezt az eredményt, a logikai abszurditás létrehozása”.⁴ Hogyan? A logikai abszurditás olyan helyzet

² Max BLACK: *Models and Metaphors*. I. m. 46.

³ Max BLACK: *Models and Metaphors*. I. m. 43.; illetve lásd a 4. feltételt az összefoglalásban: 44.

⁴ Monroe BEARDSLEY: *Aesthetics*. I. m. 138.

elé állít minket, amelyben választhatunk, hogy fenntartjuk-e az alany és a módosító kifejezés szó szerinti jelentését, ezáltal beletörődve az egész mondat értelmi abszurditásába, vagy egy új jelentést tulajdonítunk oda a módosító kifejezésnek, amely által a mondat mint egész értelmessé válhat. Ezúton már nemcsak „önellentmondással”, hanem „jelentéses önellentmondással” kell számolnunk. Ha azt mondom, hogy „az ember egy róka” (a róka elüldözte a farkast!), át kell siklanom a szó szerinti jelentésadás felől a metaforikus értelemadás felé, feltéve, ha meg akarom menteni a mondatot. De honnan vesszük ezt az új jelentést?

Mindaddig, amíg ilyen kérdéseket teszünk fel – „honnan vesszük...” – nem tudunk szabadulni a hasztalan válasz hatása alól. A „lehetséges konnotációk köre” semmivel sem mond többet, mint „az asszociált közhelyek rendszere”. Természetesen a konnotáció a „másodlagos jelentés” jelenségével kiterjeszti a jelentés fogalmát a teljes szemantikai körön belül, de ezáltal továbbra is összekötjük a metafora teremtő műveletét a nyelv egy nem alkotóképes aspektusával.

Valóban megoldást jelent-e, ha kiegészítem „a lehetséges konnotációk körét” – ahogy az Beardsley felvetette „az átdolgozott szóütközési elméletben”⁵ – azokkal a tulajdonságokkal, amelyek eddig még nem tartoztak hozzá nyelvem konnotációihoz? Első pillantásra megmenti az elméletet ez a kiegészítés; Beardsley határozottan kijelenti, hogy „a metafora egy tulajdonságot (ténylegesen létező vagy odaértett tulajdonságokat) értelemmé alakít át”.⁶ Ez a kiegészítés fontos, hiszen csak ezáltal mondható ki, hogy a metafora nemcsak aktualizál egy lehetséges konnotációt, hanem „legfőbb konnotációként” létesít egyet; továbbá csak ezáltal mondható ki, hogy „néhány lényegi [tárgyi] tulajdonság új státushoz jutva a szójelentés elemévé válhat”.⁷

De azon *dolgok* (vagy *tárgyak*) tulajdonságait tekintve, amelyek még feltehetőleg nem lettek megjelölve, kijelenthető, hogy a kiterjesztett jelentés nem vehető akárhonnan, legalábbis nem a nyelv köréből (a tulajdonság a dolog sajátja, és nem a szóé). Kimondani azt, hogy a metafora nem következhet akármiből, azt jelenti, hogy felismerjük, mi is valójában: nevezetesen a nyelv egy pillanatnyi alkotása, szemantikai innováció, amelynek nincsen eleve elrendelt státusa a nyelvben, nincs megjelölve, nem létezik konnotációként.

Felmerülhet a kérdés, hogyan beszélhetünk a szemantikai innovációról és a jelentéseseményről mint olyan jelentésről, amely azonosítható és újraazonosítható (mert a fentiekben ezt jelöltük meg ugyebár a diszkurzus első feltételeként). Csak egy lehetséges válasz maradt: be kell vonni a vizsgálódásba a hallgató vagy olvasó nézőpontját is, és a szerzői alkotásfolyamat oldalán megjelenő kiterjesztett jelentés újszerűségét a befogadói magyarázat megfelelőjeként kell kezelni. Tehát a magyarázat folyamata biztosítja az egyetlen lehetséges hozzáférést az alkotás folyamatához.

⁵ Vö. Monroe BEARDSLEY: *A metaforikus csavar*. I. m.

⁶ Monroe BEARDSLEY: *A metaforikus csavar*. I. m. 415. (Eredeti angol cikkben: 302.)

⁷ Monroe BEARDSLEY: *A metaforikus csavar*. I. m. 416. (Eredeti angol cikkben: 302.)

Ha nem ezt az ösvényt követjük, nem tudjuk igazán felszabadítani magunkat a helyettesítésmélet nyomása alól; ahelyett, hogy a metaforikus kifejezést egy, a szó szerinti értelmet fenntartó parafrázissal helyettesítenénk be, inkább a konnotációk és közhelyek rendszerével váltjuk fel. Ez az eljárás csak előkészítő fogás maradhat, s azzal az előnnyel jár, hogy az irodalomkritikát újra összekapcsolhatóvá teszi a pszichológiával és a szociológiával. A magyarázat legfontosabb lépése, hogy létrehoz egy olyan interakciókból összeálló hálózatot, amely a kontextust aktuálissá és egyedülállóvá alakítja. Ennek megfelelően figyelmünket a szemantikai mezők érintkezési pontjában végbemenő jelentéseményre fordítjuk. Ez alatt a folyamat alatt azt értjük, amikor a szavak összessége együtt alkot értelmet. Ebben és csak ebben az esetben lehet azt mondani, hogy a metaforikus fordulat (csavar) egyszerre esemény és jelentés, jelentéses esemény és kiterjesztett jelentés a nyelvben.

Mindez a magyarázat azon fundamentális jellegzetességét alkotja, amely a metaforát az irodalmi műalkotás magyarázatának mintájává avatja. Hasonló módon építjük fel és magyarázzuk meg egy szöveg jelentésvilágát, mint ahogy a metaforikus állítás minden egyes elemének értelmet adunk.

Miért kell „felépíteni és megmagyarázni” egy szöveg jelentésvilágát? Először is, mert írott: a szöveg és az olvasó között fennálló aszimmetrikus viszonyban egy ember beszél mindenki helyett. Nyelvet adni a szövegnek mindig mást takar, mint hallani valakit, vagy hallgatni valaki beszédét. Az olvasás hasonló ahhoz, ahogy az írott hangjegyek által meghatározott zenei darabot előadják. A szöveg olyan autonóm jelentéstér, amelyet már nem a szerzői szándék tesz élettellivé; a szöveg autonómiája – megfosztva ettől a meghatározó támasztéktól – kiszolgáltatja az írást az olvasó saját értelmezői munkájának.

A második ok az, hogy a szöveg nem egyszerűen írás, hanem alkotás, egyedülálló totalitás. Mint totalitást, az irodalmi műalkotást nem lehet leegyszerűsíteni önálló értelemmel rendelkező mondatok szekvenciájára; sokkal inkább úgy kell kezelni, mint témák és szándékok egyfajta építményét, amelyet sokféle módon lehet kialakítani. A rész és az egész viszonya szükségszerűen körkörös. Bizonyos egészlegesség feltételezése megelőzi a részek meghatározott elrendezésben való elkülönítését; és ezzel egyidőben az is igaz, hogy az egészet a részek magyarázata és összekapcsolása során építjük fel. Továbbá, az egyedülálló totalitás fogalma megengedi azt is, hogy a szöveget úgy fogjuk fel, mint egyfajta individualitást, mint egy élőlényt vagy egy műalkotást. Egyedülállóságát csak fokozatosan felépített általános (nemre és fajra vonatkozó) fogalmakkal ragadhatjuk meg, amelyek meghatározzák a szöveg típusát, az irodalmi műfajt és azt a sokféle alakzatot, amely összefonódik ebben az egyedi szövegben. Röviden szólva, egy alkotás megértése magába foglalja azt a fajta ítéletet is, amelyet Kant harmadik *Kritikájában* kutatott.

Mit mondhatunk akkor az ezen a módon felépített magyarázatról és erről az ítéletről? Az értelem artikulációjának szintjén a szöveg megértése nagymértékben megfeleltethető a metaforikus állítás megértésének. Mindkét esetben a látszólag összeférhetetlen elemekből kiinduló értelemképzés, a legátfogóbb értelem alkotása az elsődleges probléma. Mindkét esetben a találgatás vagy a feltételezés formáját ölti magára a magyarázat. Ahogy Hirsch mondja az *Érvényesség az értelmezésben*

(*Validity in Interpretation*) című művében: nincs szabály arra, hogyan kell jó feltételezést alkotni, de vannak módszerek arra, hogyan érvényesítsük feltételezéseinket.⁸ A feltételezés és az érvényesítés dialektikájában a szövegszinten realizálódik az a mikrodialektika, amely során az egyes kérdéses szöveghelyek feloldódnak az alkotás egészében. Az érvényesítés folyamata mindkét esetben sokkal szorosabb kapcsolatot tart fenn a valószínűség, mint az empirikus igazolás logikájával – szorosabb kapcsolatot tart fenn a bizonytalanság és a kvalitatív valószínűség logikájával. Az érvényesítés, ebben az értelemben, olyan érvelő módszerhez tartozik, amely hasonlít a törvényértelmezés jogi folyamatához.

Most már összefoglalhatjuk azokat az összefüggő jellemzőket, amelyek alátámasztják a metaforikus állítás magyarázatának és az irodalmi műalkotás mint egész magyarázatának analógiáját. A magyarázat mindkét esetben magában a szövegben megtalálható fogódzókra épül. A szöveg által kínált vezérfonal mentén alakul ki a magyarázat sajátos folyamata, amennyiben az egyszerre hordoz lehetőségeket és tiltásokat; kizár oda nem illő magyarázatokat és beépít olyanokat, amelyek több jelentést tulajdonítanak egyazon szónak. Másodszor, mindkét esetre igaz, hogy bizonyos magyarázatot valószínűbbnek lehet nevezni más magyarázatoknál, de nem lehet megbízhatóbbnak tartani. A valószínűbb az, amelyik a legszélesebb körben veszi számításba a szöveg által felkínált lehetőségeket, beleértve a lehetséges konnotációkat is, illetve, amelyek minőségileg jobb összetartást mutat ki azok között az építőelemek között, melyeket számításba vett. A középszerű magyarázatot korlátozottnak, szűk körűnek vagy erőltetettnek lehet nevezni.

Ebben a vonatkozásban egyetértek Beardsley-vel, aki szerint a jó magyarázat két elvárásnak felel meg: az összhangzás és a teljesség elvének. Mindeddig valójában csak az összefüggőség elvét tárgyaltuk. A teljesség elve átvezet minket a tanulmány harmadik részéhez. Ezt a vezérelvet így fogalmazhatnánk meg: „minden odaillő konnotációt számításba kell venni; a költemény annyit jelent, amennyit csak jelenthet”. Ez az elv túlvezet minket a jelentéssel való foglalkozáson; már a referenciát illeti, hiszen a teljesség fokmérője egy olyan tapasztalatból származó kritériumokból áll össze, amely megköveteli, hogy elmondják, és arra irányul, hogy a szöveg szemantikai sűrűségével váljon egyenértékűvé. A teljesség elve végeredményben a kifejezésre juttatás elvének szükségszerű következménye – a jelentés szintjén –, s ez már teljesen más irányba viszi vizsgálódásunkat.

Egy Humboldt-idézet segít át minket vizsgálódásaink új területének küszöbén: „a nyelv mint diszkurzus (*Rede*) a kimondható és a kimondhatatlan határán áll. A szándéka és a célja az, hogy minél messzebbre tolja ki ezt a határvonalat”.

A szó szűk értelmében vett interpretáció is – hasonló módon – ezen a határon áll.

⁸ Vö. Eric D. HIRSCH: *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press 1967. 5. fejezet.

III. A szövegtől a metaforáig: az interpretáció

A szó szűk értelmében vett interpretáció szintjén a szöveg megértése jelenti a metafora megértésének kulcsát. Miért? Azért, mert a diszkurzus bizonyos aspektusai csak akkor játsszák el sajátos szerepüket, amikor a diszkurzus az irodalmi műalkotás formáját ölti fel. Éppen ezek az aspektusok azok, amelyeket a referencia és az én-referencia kategóriájába soroltunk. Visszaemlékezünk arra, amit a referencia és az értelem oppozíciójáról mondtam: az értelem az, „amit” a diszkurzus mond, a referencia pedig az, „amiről” a diszkurzus szól. Természetesen ez a két jellegzetesség a diszkurzusként értett nyelv legkisebb egységében, a mondatban is kimutatható. A mondat egy szituációról szól, amelyet kifejez, és egyben – a már felsorolt sajátos eljárások segítségével – visszautal a beszélőre is. De a referencia és az én-referencia mindaddig nem idéz elő bonyolult problémákat, amíg a diszkurzus nem válik szöveggé, és nem ölti fel az alkotás formáját. Melyek ezek a problémák?

Kiindulásként ismételten forduljunk az írott és a beszélt nyelv különbségéhez. A beszélt nyelvben a referencia végső soron az a közös szituáció, amely a dialógus partnerei számára egyaránt adott, vagyis a valóság azon elemei, amelyek fel- vagy megmutathatóak; ez a referencia „kézzelfogható”. Az írott nyelvben a referencia már nem kézzelfogható; a költemények, esszék és regények olyan dolgokat, eseményeket, állapotokat és jellemeket beszélnek el, amelyeket felidézve életre hívnak, de még sincsenek jelen. És az irodalmi szöveg mégis szól valamiről. De miről? Nem vonakodom kijelenteni: egy olyan világról, amely az alkotás világa. Szó sincs arról, hogy a szövegnek ne lenne saját világa, sőt, azt kell mondom, hogy az ember igazából csak ezen keresztül juthat hozzá egy világhoz és nem pusztán csak egy helyzethez, csak ezen keresztül juthat hozzá egy *Welthez* és nem pusztán csak egy *Umwelthez*. Ahogy a szöveg felszabadítja a jelentést egy bizonyos mentális szándék gyámsága alól, ugyanúgy szabadítja ki referenciáját a kézzelfoghatóság határai közül. Számunkra a világ a szövegek által feltárt referenciák összessége. Ilyen értelemben beszélhetünk a görög „világról” úgy, hogy közben nem arra mutatunk rá, milyen szituáció volt adott a tapasztalat számára, hanem megjelöljük azokat a nem helyzetfüggő referenciákat, amelyek túléltek a szituációk megsemmisülését, és amelyek lehetséges létmódokként, világban-benne-létünk lehetséges szimbolikus dimenzióiként adják elő magukat.

Az irodalmi műalkotás kontextusában felfogott referencia ezen sajátossága fontos következményekkel jár az interpretáció-fogalom meghatározása számára. Magába foglalja, hogy a jelentés nem a szöveg mögött található, hanem a szöveggel szembenézve érthető meg. A jelentés nem elrejtett, hanem feltárt. A szöveg nem kézzelfogható referenciája által meghatározott lehetséges világ kialakulása felé mutató folyamat idézi elő a megértést. A szöveg lehetséges világokról és a bennük történő lehetséges eligazodások különféle útjairól beszél. A feltárás – ebben az értelemben – olyan szerepet játszik a szövegben, mint amilyen szerepet játszik a kézzelfogható referencia a beszélt nyelvben. Az interpretáció tehát a szöveg nem kézzelfogható referenciája által feltárt és elővezetett világok megértését jelenti.

Ez az interpretáció-fogalom jelentős hangsúlyeltolódást jelent a hermeneutika romantikus tradíciójához képest. Ebben a tradícióban a hangsúly a hallgató vagy olvasó azon képességére esett, melynek segítségével bele tudja élni magát a beszélő vagy író lelkivilágába. A hangsúly ezentúl kevésbé a lelki entitásra, sokkal inkább az alkotás által kibontakoztatott világra esik. Megérteni annyi, mint követni az alkotás dinamikáját, azt a folyamatot, amely a „mit mond” felől a „miről beszél” felé vezet. Túl olvasói szituációmon és túl az író helyzetén, felajánlom magam egy olyan lehetséges világban-benne-lét módusza számára, amelyet a szöveg vezet elő és tár fel nekem. Ez az, amit Gadamer a történeti tudatban lezajló „horizont-összeolvadásnak” (*Horizontverschmelzung*) nevez.

A hangsúlyeltolódás, amely a másik megértése felől az alkotás világának megértése felé irányul, a „hermeneutikai kör” fogalmában bekövetkező párhuzamos eltolódást eredményez. A romantika gondolkodói számára az utóbbi terminus azt jelentette, hogy a szöveg megértése nem lehet egy, a tudományos objektivizmus értelmében vett objektív folyamat, hanem olyan folyamat, amely szükségszerűen magába foglal egyfajta előzetes megértést, egy olyan utat, melynek mentén az olvasó már eleve megérti önmagát és az alkotást. Ennek következményeként egyfajta körköröség alakul ki a szöveg- és az önmegértés között. Ez a hermeneutikai kör – tömören összefoglalt – legfontosabb sajátossága. Nem nehéz felismerni, hogy a hermeneutikai kör teljes mértékben botrányos gondolatára a logikai empirizmus hagyományán nevelkedett gondolkodók egyetlen válasza csakis az elutasítás lehetett, illetve az, hogy mindezt az igazolhatóság kánonjaival szembeni gyalázatos sértésnek tekintették.

Én azonban nem szeretném véka alá rejteti azt a tényt, hogy a hermeneutikai kör az interpretáció kikerülhetetlen alapszerkezete. Az interpretáció mindaddig nem lehet autentikus, amíg az elsajátítás [*Aneignung*] valamely formáját magára nem ölti, amennyiben az elsajátítás fogalmán azt a folyamatot értjük, amely során valaki sajátjává [*eigen*] tesz valami eredendően másat vagy idegent [*fremd*]. Azonban fenntartom, hogy a hermeneutikai kör helytelenül értelmezett, amennyiben két szubjektivitás, az olvasó és a szerző szubjektuma között létesülő körként, illetve amennyiben az olvasói szubjektivitásnak magába az olvasásfolyamatba való projekciójaként fogjuk fel.

Ki kell javítani az első előfeltevést, hogy utána a másodikat is helyreállíthassuk.

Amit sajátunkká teszünk, amit elsajátítunk, az nem egy idegen tapasztalat vagy tőlünk távol eső szándék, hanem egy olyan világnak a horizontja, amely felé az alkotás irányítja magát. A referencia elsajátítását nem lehet a tudatok egyesülése, az empátia vagy a szimpátia alapján modellálni. Az értelem kiterjesztése és a szöveg referenciája a nyelvben nem a másik személy megismeréséből, hanem egy világ nyelvvé válásából jön létre.

Az interpretáció romantikus fogalmának második korrekciója az elsőből következik. Ha az elsajátítás a feltárás másikként jelenik meg, akkor a szubjektivitás szerepét nem szabad a projekció terminusaival meghatározni. Inkább úgy mondanám, hogy az olvasó a szöveggel, az alkotás világával szembenézve érti meg magát. A szöveggel szembenézve megérteni magunkat éppen az ellentettje annak,

amikor valaki önmagát, saját elképzeléseit, előítéleteit vetíti ki; azt jelenti, hogy engedjük az alkotást és annak világát úgy hatni, hogy kiterjessze a megértés általunk birtokolt horizontját. [...] A hermeneutikai kört tehát nem utasítjuk el, hanem áthelyezzük egy szubjektív szintről az ontológia síkjára. A körkörösség az én létmódom – túl azon a tudaton, amellyel esetlegesen rendelkezem felőle – és az alkotás világaként a szöveg által elővezetett és feltárt létmód között alakul ki.

A szöveg mint a diszkurzus hosszú szekvenciája interpretációjának ezen modelljét alkalmazom most a „miniatűr költeményként” (Beardsley) felfogott metaforára. Természetesen a metafora túl rövid diszkurzus ahhoz, hogy teljesen kidolgozza egy világ feltárása és az ezzel a világgal szembenező én feltárása közötti dialektikát. Mindazonáltal ez a dialektika rámutat a metafora néhány olyan tulajdonságára, amelyet az idézett modern elméletek mindezülig nem vettek figyelembe, de – ezzel szemben – nem hiányzik a metafora klasszikus elméletéből.

Forduljunk Arisztotelész *Poétikájának* metaforaelméletéhez!

A metafora csak az egyik „alkotóeleme” [mere] annak, amit Arisztotelész „nyelvezetnek” [lexisz] nevez. Mint ilyen, a diszkurzív folyamatok olyan körébe tartozik – szokatlan szavak használata, új szavak alkotása, szórövidítések vagy szóbővítések –, amelyek eltérítik a szavakat a hétköznapi [kurion] használatától. Nos, mi alkotja a *lexisz* egységét? A költészetben betöltött funkciója. A *lexis* a tragédia egyik „alkotóeleme” [mere], vagyis a költői alkotás egyik paradigmája. A *Poétika* kontextusában a tragédia az irodalmi alkotást mint egészt képviseli. A tragédiának mint költeménynek van értelme és referenciája. Arisztotelész szóhasználatában az „értelem” a „mese” [müthosz]. Azért érthetjük az utóbbi terminust a tragédia értelmeként, mert Arisztotelész folytonosan kiemeli szerkezetalkotó jelentőségét. A *müthosz* egységességgel és koherenciával rendelkezik; a megjelenített cselekedetekből kell valamilyen „teljes és befejezett” egységet alkotnia. A *müthosz* tehát a tragédia legfontosabb „alkotóeleme”, „esszenciája”. A tragédia összes többi alkotóeleme – a „jellemek”, az „érvelésmód”, a „látvány” és az „ének” – eszközként, feltételként vagy a tragédia előadásaként kapcsolódik a meséhez. Le kell vonnunk a következtetést: a *lexis*, és így a metafora is, csak annyiban alkot értelmet, amennyiben a tragédia *müthosz*ával áll kapcsolatban. A metaforának nincsen helyzeti jelentése a tragédia *müthosza* által vezérelt környezeti jelentésen kívül.

Ha a metafora a tragédiában a *müthosz* által kialakított „értelemhez” van kötve, akkor általános célja tekintetében is a tragédia „referenciájához” van kötve, amelyet Arisztotelész *mimézis*nek nevez.

Miért írnak a költők tragédiákat, bonyolult meséket, és miért használnak olyan „szokatlan” szavakat, mint a metafora? Azért, mert a tragédia egy sokkal lényegibb emberi tevékenységhez, az emberi cselekvés *poétikus utánzásához* tartozik. A két kulcsszó – *mimézis* és *poiészisz* – segítségével elérjük azt a szintet, amelyet az alkotás referenciális világának neveztem. Valójában azt is mondhatnánk, hogy Arisztotelész *mimézis*-fogalma már eleve önmagába sűríti a referencia minden paradoxonát. Egy oldalról nézve, az emberi cselekvés egy olyan világot fejez ki, amely már eleve létezik; a tragédia feladata, hogy kifejezze az emberi valóságot,

az élet tragikumát. De, másik oldalról nézve, a *mimézis* nem egyenlő a valóság megkettőzésével; a *mimézis* nem másolat: a *mimézis poiészisz*, vagyis alkotás, teremtés. Arisztotelész legalább két módon jelöli meg a *mimézis* ezen alkotótevékenységét. Először: a mese olyan eredeti, koherens építmény, amely a szerző alkotótevékenységének bizonyítéka. Másodszor: a tragédia az emberi cselekvések olyan utánzása, amely jobbnak, értékesebbnek, nemesebbnek mutatja meg azokat, mint amilyenek a valóságban. Elkerülhető-e mindezek után, hogy azt mondjuk: a *mimézis* a görög megfelelője annak, amit mi az irodalmi műalkotás nem kézzelfogható referenciájának, vagy – másképpen mondva – egy új világ feltárásának neveztünk?

Ha mindez igaz, akkor eljutottunk egy olyan pozícióba, amelyben már beszélhetünk a metafora *erejéről*. Most már erőről és nem szerkezetéről vagy folyamatáról beszélek. A metafora ereje három – a költői alkotással lényegileg összefüggő – jellemzővel fenntartott kapcsolatból áll össze: az első kapcsolat a *lexisz* minden más eljárásával fűzi össze; a második kapcsolat a *mesével*, vagyis az alkotás lényegével, immanens értelmével párosítja; a harmadik kapcsolat pedig az alkotásban mint egészben rejlő intencionalitással köti össze, azzal a szándékkal, hogy az emberi cselekvéseket a valóságosnál értékesebbnek jelenítse meg – vagyis a *mimézis* lényegével. Ebben az értelemben a metafora ereje a költemény mint totalitás erejéből származik.

Most alkalmazzuk az Arisztotelész *Poétikájából* kölcsönvett észrevételeket saját metafora-meghatározásunkban is.

Kimondhatjuk-e, hogy a metaforának az a tulajdonsága – keletkező vagy kiterjesztő jellegzetessége –, amelyet minden más fölé helyeztünk, összeköttetésben áll a költészet funkciójával, vagyis a valóság teremtő utánzásával? Mi másért talál-nánk ki új, csak a diszkurzus keretei között létező jelentéseket, ha nem a *mimézis*ben rejlő *poiésziszt* szolgálnák? Ha igaz, hogy a költemény egy világot teremt, akkor szüksége van egy olyan nyelvre is, amely sajátos kontextusokban fenntartja és kifejti alkotókészségét.

Azzal, hogy együtt tárgyaljuk a költemény *poiésziszét* és a metaforát mint kiterjesztett jelentést, arra kényszerülünk, hogy egyszerre határozzuk meg mind a költészet mind a metafora értelmét.

Az interpretáció elmélete kikövezi a metafora erejének végső megközelítéséhez vezető utat. A vizsgálódás ezen utolsó fázisában a szöveginterpretációnak tulajdonított főszerep nem jelenti azt, hogy a kettő közötti viszonyt ne lehetne megfordítani. A metafora mint egy elkülöníthető szövegesemény magyarázata közreműködik az alkotás mint egész interpretációjában. Azt is mondhatjuk, hogy a szöveg mint egész interpretációja és az alkotás által előállított világ kitisztulása világítja meg a metaforák interpretációját, illetve megfordítva, a költemény mint egész interpretációját a metafora mint elkülöníthető szövegjelenség magyarázata kontrollálja.

A szöveg környezeti és helyi aspektusai között fennálló kölcsönös viszony megvilágításához a *mimézis* és a metafora – Arisztotelész *Poétikája* által magába foglalt – lehetséges kapcsolatának felemlegetésére kell vállalkozni. A *mimézis* – mint

azt láttuk – az emberi cselekvést magasabb értékűnek jeleníti meg, mint amilyen a valóságban; a metafora szerepe az, hogy megváltoztassa a mindennapi nyelvhasználat által meghatározott jelentéseket úgy, hogy szokatlan módon alkalmazza azokat. Nincs egyfajta kölcsönös és mélységes kapcsolat abban a folyamatban, ahogy az emberi cselekvés önmagánál jobbként jelenik meg és abban a különleges metaforikus eljárásban, amely során a nyelv önmaga fölé emelkedik?

Még általánosabb formában is ki lehet fejezni ezt a viszonyt. Miért kellene kiszajtolni a nyelvből új jelentéseket, ha nem lenne semmilyen új mondanivalónk, vagy nem lenne új világ, amelyet el kell mondanunk? A nyelv által alkotott elemek értelmetlenek lennének, ha nem szolgálnák azt az átfogó folyamatot, amely során a költészet kiterjeszti az új világokat...

Engedtetsek meg, hogy egy olyan interpretáció-elméletnek megfelelő módon zárjam soraimat, amely az „új világ feltárására” helyezi a hangsúlyt. A tanulmány végeredményének is bizonyos új perspektívákat kellene „feltárnia” – de milyeneiket? Talán a képzelet azon régi problémája terén nyithatna fel új perspektívákat, amelyet a fentiekben igyekeztem alaposan elkerülni. Talán nem vagyunk-e már készen arra, hogy a képzelőerőt ne úgy ismerjük fel, mint egy olyan adottságot, amely az érzéki tapasztalatból „képeket” képes kivonni, hanem mint egy olyan képességet, amely megengedi, hogy új világok alakítsák önmegértésünket? Ez az erő nem képek, hanem kiterjesztett nyelvi jelentések útján nyilvánul meg. A képzeletet így a nyelv dimenziójaként lehetne felfogni. S ezúton a képzelet és a metafora között is egy új kapcsolat jelenik meg. De – legalábbis az adott pillanatban – tartózkodunk attól, hogy belépjünk ezen a félig nyitott ajtón.

Az elsajátítás*

Az alábbi tanulmány kísérletet tesz arra, hogy kifejtse egy, az interpretáció metodológiájának irányt adó kulcsfogalmat. A fogalom azt a folyamatot érinti, amely során egy szöveg *megszólít valakit*. Más alkalommal már megjegyeztük, hogy az írás-olvasás viszony elválasztandó a beszélés-meghallgatás viszonytól, és nemcsak a beszélőhöz, hanem a közönséghez fűződő reláció tekintetében is.¹ Így tettük fel a kérdést: kinek ír valaki? És így válaszoltunk: akárkinek, aki tud olvasni. Ugyancsak megemlítettük a közönség „előrevetítését” (potencializációját), amely már nem a dialóguspartnert, hanem a szöveg által alkotott ismeretlen olvasót jelöli ki. Az olvasásnak a konkrét olvasó jelentéselsajátító tevékenységében történő betetőződése alkotja a jelen vizsgálódás tárgyát.

A probléma, amelyet újra fel kell tárnunk, a szubjektivitás megértésben betöltött szerepének régi kérdése, és – ezzel összefüggésben – a hermeneutikai kör problematikája. Ezek azonban új megvilágításban jelennek majd meg, annak köszönhetően, hogy igyekszünk a lehetőségekhez mérten elhalasztani vizsgálatukat. Ahelyett, hogy kiinduló kérdésként vetnénk fel őket, kutakodásunk végére helyezzük tárgyalásukat. Amit más tanulmányokban az interpretáció fogalmáról mondtunk, ebben a vonatkozásban döntő jelentőségű. Ha igaz, hogy az interpretáció elsősorban az alkotás azon energiájára irányul, melynek segítségével az alkotás feltár egy világot, akkor az olvasónak a szöveghez fűződő viszonya lényegében a szöveg által előállított világhoz való viszonyában határozható meg. Az alábbiakban felvázolandó elsajátításelmélet abból az áthelyeződésből származik, amelynek az interpretáció teljes problematikája alá van rendelve: kevésbé érinti a kölcsönös megértés interszubjektív aspektusát, sokkal inkább az alkotás által közvetített világra alkalmazott felfogásmódot veszi célba. Mindebből a szubjektivitás új elmélete formálódik ki. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy az elsajátítás többé már nem a szubjektum filozófiájának azon tradíciója felől válik megérthetővé, amelyben az elsajátítás kulcsát maga a szubjektum birtokolja. Megérteni nem egyenértékű azzal, hogy valaki belevetíti magát a szövegbe; sokkal inkább azt jelenti, hogy miközben valaki az interpretáció valódi tárgyát képező felajánlott világokat felfogja, aközben egy kiterjesztett *én*hez jut hozzá. Ez alkotja a tanulmány átfogó gondolatmenetét, amelyet az alábbiak szerint részletezünk.

* Paul RICŒUR: *Appropriation = Hermeneutics & the Human Sciences*. (Szerk. John B. Thompson.) Cambridge, Cambridge University Press 1981.

¹ Lásd *Az eltávolítás hermeneutikai funkciója* című tanulmányt a jelen kötetben.

(1) Első lépésben az elsajátítás koncepciójának szükségességét mutatjuk meg. A fogalmat a szöveg objektív és objektíváló tanulmányozásához kapcsolódó fogalom, az eltávolítás párjaként vezetjük be. Az első szakasz tehát: „az eltávolítás és az elsajátítás”.

(2) Ezután fel kell tárunk az elsajátítás gondolata és az egy világ feltárásfolyamatáról alkotott elképzelés között létesülő kapcsolatot. Gadamernek az *Igazság és módszer*-ben alkalmazott gondolatmenetét követve felvetjük a „játék” témáját. Ez segítségünkre lesz abban, hogy jellemezzük azt a metamorfózist, amelynek – a műalkotásokban – alá van vetve nemcsak a valóság, hanem a szerző (író vagy művész) is, és mindenekelőtt (hiszen ez a vizsgálódásunk tárgya) az olvasó vagy az elsajátítás szubjektuma. Az elsajátítás mindennek megfelelően úgy fog megjelenni, mint a szöveg „játékos” transzpozíciója, illetve maga a játék úgy áll majd elélni, mint a *potencionalis* olvasóra, vagyis akármely olvasni tudó személyre alkalmazható modalitás.

(3) Következő lépésben rá kell mutatni azokra az illúziókra és buktatókra, amelyekkel az elsajátítás elméletének szembe kell néznie. Itt el kell végezni a szubjektum illúzióinak kritikáját ahhoz, hogy eljussunk az elsajátítás helytálló megítéléséhez. Az elsajátítás nemcsak a szöveg eltávolító hatásának, hanem az *én* feladásának kiegészítő eljárásává is válik.

A befejezés kísérletet tesz arra, hogy elhelyezze a hermeneutikai filozófiát egyrészt a reflexív kantiánus filozófiai hagyományhoz, másrészt a spekulatív hegelianus tradícióhoz fűződő viszony tekintetében. Megmutatjuk majd, miért kell a hermeneutikai filozófiának mindkét irányzattól egyaránt eltávolítva szituálnia magát.

I. Az eltávolítás és az elsajátítás

A magyarázat és a megértés dialektikájának végső alakzatként magába kell foglalnia az eltávolítás és az elsajátítás dialektikáját. Ez érinti azt a folyamatot, amely során a szöveg megszólít valakit.

A közönség előrevetítése (potencializációja) az olvasó és az író diszkurzusának kettős összekapcsolását foglalja magába. Ezek a lehetőségek a *történetiség*-nek az interpretáció teljes folyamatában betöltött helyzetével állnak kapcsolatban. A XIX. század közepétől kezdve az volt az általános tendencia az irodalom- és bibliakritikában, hogy az irodalmi alkotások, illetve általában véve minden kulturális dokumentum tartalmát annak a közösségnek a társadalmi feltételeivel kapcsolják össze, amelyben az alkotás megszületett, illetve amelyhez az alkotás címezve volt. Megmagyarázni egy szöveget lényegében annyit jelentett, mint bizonyos szocio-kulturális szükségletek kifejezéseként, illetve bizonyos térben és időben elhelyezhető problémákra adott válaszként felfogni a textust. Ezzel az irányzattal szemben, amelyet következőképpen „historicismusnak” neveztek, egy másik alternatív irányzat is kialakult, amely Frege munkásságából és Husserl *Logikai vizsgálódások* című művéből fejlődött ki. Az említett gondolkodók felfogásában a jelentés (amely számukra sokkal inkább egy propozíció, mint egy szöveg jelentését

alkotta) nem valahol az elmében található ideával azonos; nem egy mentális tartalom, hanem egy ideális tárgy, amelyet eltérő egyének eltérő időkben azonosítani és újra-azonosítani tudnak, lévén, hogy a tárgy mindig egy és ugyanaz. „Idealitáson” azt értették, hogy a proposíció jelentése sem nem fizikai, sem nem mentális realitás. Frege terminológiája szerint ha a *Vorstellung* (idea, reprezentáció) az a mentális esemény, amely során egy adott beszélő egy adott szituációban egy jelentést aktualizál, akkor a *Sinn* nem lehet azonos a *Vorstellung*gal. Az „értelemnek” a mentális aktualizációk végtelen sorozatában adott azonossága alkotja a proposíció ideális dimenzióját. Husserl, hasonló módon, minden intencionális aktus tartalmát úgy írta le, mint „noematikus” tárgyat, amelyet nem lehet maguknak az aktusoknak a mentális aspektusaira redukálni. Husserl a Fregetől kölcsönzött ideális „értelem” fogalmát kiterjesztette minden mentális műveletre – nemcsak a logikai, hanem az érzékelési, akarati, érzelmi stb. műveletekre is. A „tárgy felé forduló” fenomenológiában kivétel nélkül minden intencionális aktust noematikus aspektusának szempontjából kell meghatározni, a megfelelő noétikus aktus „korrelátumaként” értve.

A proposicionális aktusok elméletében fellelhető áttétel fontos tanulságokkal jár a hermeneutika számára, amennyiben ez a diszciplína az életbeli kifejezések írás által történő rögzítésének elméleteként határozható meg. Az 1900-as év után maga Dilthey fejtett ki nagy erőfeszítéseket annak érdekében, hogy beépítse jelentéseméletébe azt a fajta idealitás-felfogást, amelyre Husserl *Logikai vizsgálódások* című művében rátalált. Dilthey kései írásaiban az az összefüggés (*Zusammenhang*), amelynek segítségével egy szöveg, egy műalkotás vagy egy dokumentum egy másik által megérthetővé, illetve egyáltalán rögzíthetővé válik, hasonló ahhoz az idealitáshoz, amelyet Frege és Husserl minden proposíció alapjaként ismert fel. Ha a hasonlóság fennáll, úgy a „megértés” aktusa kevésbé „történeti”, sokkal inkább „logikai” – ellentétben azzal a vélekedéssel, amit a híres 1900-as írás kinyilvánít.² A „humán tudományok” teljes elméletét ez a lényegi eltolódás hatja át.

Az amerikai és a kontinentális irodalomkritika területén is hasonló változást ragadhatunk meg, amely összefüggésbe hozható a kulturális kifejezések történeti magyarázatáról a logikai magyarázatra való áttéréssel. Egy „antihistorista” hullám követte a pszichologizmus és a társadalmi szemlélet korábbi túlsúlyát. Az új hozzáállás felfogásában a szöveg elsősorban nem egy üzenet, amelyet az olvasók egy speciális körének címeztek; ebben az értelemben a szöveg nem egy történeti lánc eleme. Amennyiben egy szöveg szöveg, annyiban egy atemporális tulajdonságokkal rendelkező tárgy, amely következőképpen megszakít minden történeti fejleménnyel fennálló kapcsolatot. Az írássá válás a történeti folyamat „felfüggesztésével” jár együtt, a diszkurzus áthelyeződésével egy ideális térbe, amely utat enged a kommunikáció szférája korlátlan kiterjedésének.

Le kell szögezzem: felmérve ezen „anti-historista” irányzat eredményeit elfogadom azt az alapvető előfeltevést, miszerint a jelentés általánosságban véve ob-

² Wilhelm DILTHEY: *Origine et développement de l'hermeneutique* (1900) = *Le Monde de l'Esprit* I. Paris, Aubier 1947.

jektív. Azért fogadom el, mert egyetérték az effajta irodalomkritika problémafelvetésével és módszerével, amelyet kész vagyok – új szintre helyezve azt – az irodalmi tárgy specifikusságának felismeréséből származó magyarázat és megértés dialektikája felől meghatározni.

Engedtessek meg, hogy kifejtsem ezt az új dialektikát: a jelentés objektívációja egy elkerülhetetlen közbülső lépés az író és az olvasó között létesülő viszonyban. De minél inkább közvetítő funkciót tölt be, annál inkább hív életre egy egzisztenciális jellemzőkkel rendelkező kiegészítő aktust, amelyet a jelentés elsajátításának nevezek. Az „elsajátítás” a német *Aneignung* kifejezés fordítása. *Aneignen* – annyit jelent, mint ‘sajáttá tenni’ valami olyasmit, ami eredendően „idegen” volt. A szó szándékának megfelelően minden hermeneutika célja az, hogy a kulturális távolság és a történeti elidegenedés ellen küzdjön. Az interpretáció összefűz, egyenértékűvé tesz, jelenlevővé és hasonlatossá alakít. Ez a cél csak annyiban valósítható meg, amennyiben az interpretáció aktualizálja a szöveg jelentését a jelen olvasója számára. Az elsajátítás koncepciója az, amely a valakit megszólító jelentés aktualizációjának folyamatát illeti. Az elsajátítás a dialógusszituációban létező válasz helyére lép, ugyanúgy, ahogy a „felfedezés” vagy a „feltárás” aktusa a dialógusszituációban létező kézzelfogható referencia helyére áll. Az interpretáció akkor teljes, ha az olvasás felszabadít egyfajta eseményt, egy diszkurzuseseményt, egy jelenlevő eseményt. Az interpretáció elsajátításként működve eseménnyé válik. Az elsajátítás következőképpen egy dialektikus koncepció: a minden irodalmi vagy szövegkritika antihistorista karaktere által magába foglalt időtlen eltávolítás megfelelője, ellentét párja.

II. A „játék” mint az elsajátítás létmódja

Az alábbiakban felmerülő témát Gadamer olvasása kínálja fel;³ de a *heurisztikus fikció* elmélete is feléleszti. Azt szeretném megmutatni, hogy a heurisztikus fikció nemcsak a valóságot alakítja át, hanem a szerzőt és az olvasót is. Az olvasó szubjektum metamorfózisa elsődlegesen a világ, s azután a szerző metamorfózisának eredménye.

1. A heurisztikus fikció mint játék

Gadamer játékfelfogását a műalkotásról szóló gondolatmenet kertében fejti ki. Ezt a gondolatmenetet egy az egyben az esztétikai tudat szubjektivistá felfogásával szemben fogalmazza meg, amely a kantianus „esztétikai ítélőerő” elméletéből, ami pedig a „reflektáló ítélőerő” teóriájából származik. A játék nem a játékos tudata felől határozható meg; a játéknak megvan a maga létmódja. A játék olyan tapasztalat, amely átformálja a benne résztvevőket. Úgy tűnik, hogy az esztétikai ta-

³ Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Budapest, Osiris Kiadó 2003².

pasztalet szubjektuma nem maga a játékos, hanem az, ami „megtörténik” a játékban. Ebben az értelemben beszélhetünk a hullámok, a fény, az alkatrészek vagy éppen a szavak játékáról. Eljátszunk egy elképzeléssel, egy gondolattal; s ugyanígy mi is „eljátszhatóak” vagyunk. A lényegi elem a játék „oda-vissza” (*Hin und Her*) volta. A játék közel áll a tánchoz, egy olyan mozgáshoz, amely elragadja a táncost. Így egyszerre azt is mondhatjuk, hogy a szerep „el van játszva” vagy azt is, hogy valami időközben „lejátszódik”... A kifejezések sokasága rávezet minket arra, hogy a játék valami más, mint egyetlen szubjektum tevékenysége. A játék oda-vissza volta mintegy önmagától valósul meg, vagyis minden erőfeszítés vagy ráirányuló akarat nélkül. A játéknak ez az „önmagában levősége” arra utal, hogy – még a magányos játék esetében is – kell lennie valaminek, amivel vagy ami ellen játszik valaki (így például a szerencse mint valakinek a partnere a sikeres időkben!). A partner ismeretlenségének kockázata az, amelyben a játék „varázsa” rejlik. Akárki is játszik, ő maga is el van játszva: a játék szabályai a játékos fölé rendelik magukat, előírva az oda-vissza mozgás terét, és behatárolva azt a kört, amelyen belül minden „le van játszva”. A játék szétzúzza annak a haszonelvű belefeledkezésnek a komolyságát, amelyben a szubjektum énprezentációja túlzottan zavartalan. A játékban a szubjektivitás megfelelkezik magáról; a komolyságban a szubjektivitás visszatér.

Milyen tekintetben magyarázhatja a fentiekben röviden bemutatott vizsgálódás a hermeneutikai megértés problémáját? Először is, egy műalkotásban vagy általában véve egy diszkurzív alkotásban a világ megjelenítése – játékos prezentáció. A világok a játék módján vannak előállítva. A játék analízise így lehetőséget nyújt arra, hogy új módon tárjuk fel a didaktikus referencia felfüggesztése és egy másfajta, az előbbi körén túl létesülő referencia megnyilvánulása közötti dialektikus viszonyt. A játék ugyanezt a dialektikát fejti ki, ezáltal felmutatva önmaga komoly oldalát – ezt nevezi Gadamer „megmutatásnak” (*Darstellung*). A játékban semmi sem komoly, de valami mindig meg van mutatva, elő van állítva, elő van adva benne. Ezért különleges kapcsolat jön létre a játék és a világ bemutatásának folyamata között. Ez a viszony teljes mértékben kölcsönös: egy oldalról a költeményben előadott világ egy heurisztikus fikció, s ennyiben „játékos”; de másoldalról minden játék feltár valamilyen igazságot, éppen azért, mert játék. Játszani annyit jelent, mint eljátszani valamit – mondja Gadamer. Amikor belépünk egy játékba, átadjuk magunkat, felkínáljuk magunkat annak a jelentésternek, amely eluralkodik az olvasón.

A játékban az történik meg, amit Gadamer „metamorfózisnak” (*Verwandlung*) nevez, vagyis egyszerre egy képzeletbeli átvitel, amelyet az „alakzatok” (*Gebilde*) birodalma jelöl ki, és egyszerre az a transzformáció, amely mindent a valódi létformájában mutat meg. A mindennapi valóság eltörlődik, és immár mindenki önmagává válhat. Az a gyermek, aki valaki vagy valami másnak álcázza magát – legmélyebb igazságát fejezi ki. A játékos „az igazságban” változik át; abban a játékos megjelenítésben, „amely feltárul”. Ez az „amely” azonban már nem az, amit mindennapi valóságnak mondunk; vagy pontosabban szólva: a valóság itt válik igazán realitássá, vagyis valami olyanná, amely magába foglalja a bizonytalan le-

hetőségek jövőbeli horizontját is, amitől félünk vagy amiben éppen reménykedünk – magába foglal valami előre el nem döntöttet. A művészet csak a nem átváltozott valóságot törli el. Ennél fogva valódi *mimézis*: az igazsághoz idomuló átváltozás. Ezzel összefüggésben pontosabb lenne felismerésről és nem megismerésről beszélni. Egy színházi előadásban a szereplőket és a szerepeket felismerjük. Ebben rejlik a paradoxon: a leghangsúlyosabban képzeletbeli agyszülemény hívja életre a felismerést. „A megjelenített létező, amennyiben felismert, annyiban lényegiségeiben van fenntartva, és el van választva minden rendszerbe nem illő aspektusától”,⁴ el van szakítva mindentől, ami váratlan és véletlenszerű. Ebben az értelemben mondhatta azt Arisztotelész, hogy a költészet (a tragédia felől tekintve) sokkal inkább filozofikus, mint a történetírás. A költészet a lényeg felé közelít, míg a történetírás megelégszik az anekdotikussal. Ez a jelentős kapcsolat áll fenn a lényeg fikciója, figurációja és felismerése között.

2. A szerző mint játékalakzat

Felmerül egy második következmény is, amely semmivel sem kevésbé érdekfeszítő, mint az első. Nemcsak a világ megmutatása „játékos” természetű, hanem a szerző helyzetéé is, aki „színpadra állítja”, s ezáltal megjeleníti önmagát. S nem ez jelenti-e a kulcsot ahhoz, amit a fentiekben a közönség „előrevetítésének” (potencializációjának) neveztünk? Vajon nem „változik át” maga a szerző is a műalkotásban játékosan feltáruuló világgal együtt? A szerző és az alkotás közötti játékos viszony hipotézisét a meglehetősen eltérő távlatokkal rendelkező, főleg a német és az angolszász irodalomkritika keretein belül működő vizsgálódások különbözősége tartja fenn.⁵ A vitát elsősorban a regényíró és a szereplők viszonyának problematizálása élezte ki ebben a kritikai irodalomban. A „nézőpont” terminusát alkalmazták arra, hogy jellemezzék azt a többféle lehetséges megoldást, amelyet a múlt regényírói dolgoztak ki ennek a viszonynak a kezelésére: a mindentudó szerző teljes betekintése a szereplők körébe; az azonosulás azoknak a szereplőknek egyikével, akiknek a szemén keresztül a szerző láthatja mindazt, ami meg van mutatva; a szerző megsemmisülése egy olyan történetben, amely teljes egészében egyedül adja elő önmagát; és így tovább.

Hogyan lehetne tisztázni ezt a vitát a játékról mondottak segítségével? Véleményem szerint az a tény, hogy számos lehetséges megoldás van erre a technikai problémára, magából a problematikus viszony játékos jellegéből következik. A szerző fiktív válik; s a szerző és a narráció közötti viszony eltérő modalitásai éppen olyanok, mint ennek a játékos viszonynak a szabályai. Érdekes ebből

⁴ Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer*. I. m.

⁵ Lásd: F. van ROSSUM–GUYON: *Point de vue ou perspective narrative*; Wolfgang KAYSER: *Qui raconte le roman?*; Wayne C. BOOTH: *Distance et point de vue*. Poétique IV. 1970. Franciául hasonló problémákat vetett fel művében J. POUILLON: *Temps et roman*. Paris, Gallimard 1946.

a szempontból újra átgondolni Norman Friedman és F. K. Stanzel osztályozását.⁶ Arról, hogy az említett megoldások a szerző megannyi fikcióját alkotják meg, az osztályozás egyik kritikájának észrevétele győzött meg engem: „a szerző, bizonyos keretek között, választhatja azt, hogy elrejtje magát, de sohasem választhatja azt, hogy teljesen eltűnjön”.⁷ Elrejtőzni, idegen „hangokat” asszimilálni – ez nem maga a játék?

A franciák, lévén, hogy nagyobb hatással van rájuk a strukturalizmus szöveget és szerzőt egymástól elkülönítő eljárása, nagyobb hangsúlyt fektetnek a „pszichológiai” szerző és a „narrátor” egybe nem esésére, amely viszonyban az utóbbit a szövegben található narrátori szignumok „jelölik ki”. De ez az egybe-nem-esés nem jelentheti a szerző eliminálását; éppen úgy, ahogy Benveniste [méginkább Jakobson] beszélt kettéhasadt referenciáról a költői nyelvvel kapcsolatban, nekünk is be kell vezetnünk a „kettéhasadt beszélő” gondolatát. Ez a kettéhasadás jelöli meg a játékos viszonyrend betörését magába a szerző szubjektivitásába. Így már nem állunk távol attól, amit Dilthey gondol akkor, amikor „a költőnek a tapasztalati világot megelőző képzeletéről”⁸ beszél. Ebben az értelemben beszél Wolfgang Kayser is a „mitikus alkotóról”, amikor meghatározza a narrátor helyzetét. A narrátor az, aki elvonatkoztat saját személyiségétől azért, hogy egy hang, amely eltér az övétől, hallhatóvá váljon. A szubjektum eltűnése itt is a szerző *egojának* egy lehetséges képzeletbeli variánsa. A képzeletbeli variáns az elbeszélés részeként, az elbeszélésnek megfelelő rejtőzködésként létezik. Akármelyik esetről is van szó, a narrátor által magára öltött szereppel szembesülünk. A mindentudó narrátor ugyanakkora mértékben a szubjektum fikciójaként értendő, mint a szereplővel azonosuló narrátor, vagy az önállóan beszélőnek és cselekvőnek tűnő szereplők között feloldódó narrátor. A mindentudó narrátor is egy „autonóm figura, akit a szerző ugyanúgy alkot meg, mint a szereplőket”;⁹ s még inkább így van, ha a narrátor azonosul az egyik szereplővel, vagy éppen elbújik a hősök mögött. Az objektív és az olimpiai narrátor is eltűnhet: a játék áthelyeződik a szereplők parciális és korlátozott nézőpontjára; vagy, mint az *Iffjú Werther szenvedéseiben*, bele van rejtve egy, a főszereplő és miközénk iktatott, képzeletbeli szereplőbe, akit egy olyan harmadik személyként fogunk fel, aki összeállította szegény Werther szavait, aki megszólít minket az előszóban, s aki bevon minket egy áldialógusba.

Mindennek következtében az is csak kis eltérést jelent, hogy a szöveg harmadik vagy első személyben van-e írva. Minden esetben ugyanúgy működik az eltávolítás, s a megoldások sokasága igazolja, hogy nem léptük túl a szabályok irányította játék határait. Így a regényíró akár meg is változtathatja perspektíváját, hirtelen mindentudóvá válhat, s beleláthat az általa alkotott szereplők gondolataiba. Tehát, bár az teljes mértékben igaz, hogy a narrátor sohasem azonos a szer-

⁶ F. van ROSSUM-GUYON: *Point de vue ou perspective narrative*. I. m. 481–482. és 485–490.

⁷ Wayne C. Booth-t idézi F. van ROSSUM-GUYON: *Point de vue ou perspective narrative*. I. m. 482.

⁸ Wilhelm Dilthey-t idézi F. van ROSSUM-GUYON: *Point de vue ou perspective narrative*. I. m. 486.

⁹ F. K. Stanzelt idézi F. van ROSSUM-GUYON: *Point de vue ou perspective narrative*. I. m. 490.

zövel, mégis, mindig a narrátor az, aki átváltozik azzá a fiktív alakká, akit szerzőnek nevezünk. Még a szerző halála is egy olyan játék, amit maga a szerző játszik el. Minden esetben ő marad – Kayser kifejezésével élve – „az univerzum alkotója”.¹⁰

3. Az olvasó mint játékalakzat

A szerzőről mondottakat most már alkalmazhatjuk az olvasóra is – úgy kezelhetjük, mint egy fikció- vagy játékalakzatot. A képzeletbeli variációknak alávetett szerző szubjektivitása a narrátor által az olvasó szubjektivitása számára felkínált modellé válik. Az olvasó sorsa is az, hogy egy képzeletbeli variáción essen át *egoja*. Amikor a *Werther* előszavának szerzője megszólít minket – „és te, nyájas olvasó...” –, az a „te” nem azonos azzal a prózai emberrel, aki tudja, hogy Werther nem létezik, hanem az az „én”, aki hisz a fikcióban. Ahogy Kayser mondja: „az olvasó egy fiktív alkotás, egy szerep, amelyet felölthetünk azért, hogy meglássuk magunkat”.¹¹ Ebben az értelemben beszélhetnénk metamorfózisról ugyanúgy, ahogy Gadamer a valóságnak a játékban végbemenő metamorfózisáról beszél. Az olvasó az a képzeletbeli „én”, akit maga a költemény alkot, s aki a költői univerzum része.

Beszélhetnénk akár hasonlósági viszonyról is, de úgy, hogy a játékos szerző alakzatát érvényesítjük a játékos olvasóén. Maga az alkotás alkotja szereplővé az olvasót. Így a hasonlóság nem jelent mást, mint a szerző és az olvasó kettős metamorfózisát: „az olvasó szerepének felöltése megfelel annak a rejtelmes átváltozásnak, amelyen a színházban a közönség megy át akkor, amikor leoltják a lámpákat és felhúzzák a függönyöket”.¹²

Következésképpen könnyű általánosítani, immár túllépve a regényen vagy a történeten: még a filozófiai alkotás olvasása is mindig egy idegen alkotásba történő belépés kérdéseként merül fel, egy korábbi „éntől” való önmegfosztást jelent, ami annak az érdekében történik meg, hogy egy, az alkotás által felkínált énhez juthassunk – ugyanúgy, ahogy az a játék során történik.

III. A szubjektum illúziói

Az elsajátítás koncepciójának bevezetése nehézségekbe ütközik mindaddig, amíg áldozatává válhat a modern filozófia Descartes, Kant és Husserl írásaiból származtatható szubjektum-primátusával szoros kapcsolatban álló félreértéseknek. A szubjektum szerepe miatt úgy tűnhet, hogy az elsajátítás nem más, mint egyfajta, a szubjektumban és a szubjektum által végrehajtott objektivitásképzés. Ez a következtetés számos félreértéshez vezethet az elsajátítás valódi jelentése szempontjából. Az

¹⁰ Wolfgang KAYSER: *Qui raconte le roman?* I. m. 510.

¹¹ Wolfgang KAYSER: *Qui raconte le roman?* I. m. 502.

¹² Wolfgang KAYSER: *Qui raconte le roman?* I. m. 510.

egyik félreértés az, hogy mindez egy hibás visszakanyarodást jelentene ahhoz a romantikus célkitűzéshez, amely az elsajátítást a szerző zsenijének az azonos-sági egybeesés elvén működő visszanyeréseként érti meg: a zsenitől a zsenihez! A másik félreértés úgy jön létre, hogy az elsajátítás az eredeti közönség primátusa alapján fogalmazódik meg, miszerint az olvasásnak ezzel kellene azonosulnia: felfedezni azt, hogy a szöveg kinek van címezve, és azonosulni az eredeti közönséggel – ez lenne a hermeneutikai eljárás. Vagy még nyersebben fogalmazva: mint-ha az elsajátítás az interpretációt a jelen olvasójának véges megértőképessége alá rendelné.

Az elsajátítás ilyen jellegű félreértések csapdájában történő felfogása felelős azért a bizalmatlanságért, amellyel bizonyos tudósok viseltetnek a hermeneutika iránt, a szubjektivizmus vagy a szubjektív egzisztencializmus egyik változataként meghatározva azt. Még Heidegger is így fogja fel: az „előzetes megértés” (*Vorverständnis*) szerint elválaszthatatlan az olvasó előítéleteinek az olvasásba való egyszerű belevetítésétől. S ugyanezt mondhatjuk el Bultmann hermeneutikai köréről is: „hinni, azért hogy megértsünk” – ez vajon nem az olvasó énnak az olvasott szövegbe való belevetítését jelenti?

A szubjektum fogalmát olyan kritikának kell alávetni, amely párhuzamos az objektum fogalmát próbára tevő metaforaelméleti kritikával. Valójában azonos filozófiai félreértést alkot a két szélsőség, amelytől meg kell szabadulnunk: az objektivitás, amely összeférhetetlen a szubjektummal, és a szubjektum, amely az objektivitáson uralkodik.

Ezen a ponton mindazt, amit a szubjektum illúzióinak kritikájából nyerünk, be kell építenünk a hermeneutikába. Ez a kritika, amely – meglátásom szerint – mind a freudi, mind a marxista tradíciót vezérli, alkotja az „előítéletek” modern kritikáját.

A marxista hagyomány szerint a szubjektum kritikája az ideológia általános elméletének részét képezi. Megértésünk azokon az előítéleteken nyugszik, amelyeket a társadalmi erők viszonylatában betöltött, részben számunkra is ismeretlen helyünk határoz meg. Sőt, éppen e rejtett érdekek ösztönzik cselekvéseinket. Innen származik a valóság megkérdőjelezése. A „hamis tudat” kritikája a hermeneutika integráns részét képezheti. Itt szükségét látom a hermeneutika és az ideológiakritika közötti párbeszéd kialakításának, valahogy úgy, ahogy azt például Habermas képviseli.¹³

A freudi hagyomány szerint a szubjektum kritikája az „illúziók” kritikájának részét képezi. Ez esetben a pszichoanalízis nem a szövegolvasás egy lehetséges mintájaként, hanem az olvasó önkritikájaként, az elsajátítás megtisztító aktusaként fontos számunkra. A *Freud és a filozófia* című írásomban az önvizsgálat egy olyan hatásáról beszéltem, amelyet a szubjektum feladásaként neveztem meg. Freud szerint, a szubjektum nem ura – saját házában – önmagának. Ez a kritika azt a jelenséget illeti, amit „az olvasó nárcizmusának” nevezhetnének: amikor valaki csak önmagát találja meg a szövegben, rákényszeríti és újra felfedezi benne önmagát.

¹³ Lásd: Paul RICCEUR: *Herméneutique et critique des idéologies = Démythisation et idéologie*. (Ed. Enrico Castelli.) Paris, Aubier Montaigne 1973. 25–64.

Az önfeladás az elsajátítás fundamentális mozzanata, és elkülöníti azt a „birtokba vétel” minden más formájától. Az elsajátítás egyben és mindenekelőtt „szabadjára engedés”. Az olvasás – megfosztva elsajátítás. Hogyan lehet a szabadjára engedést és az önfeladást bevonni az elsajátításba? Lényegében azáltal, hogy hozzákapszjuk az elsajátítást a szöveg felfedező erejéhez, amelyet annak referenciális dimenziójaként határoztunk meg. Ez nem jelent mást, mint ráhagyatkozást a szövegre, amely afelé a referencia felé vezet el, amelynek segítségével az *ego* megfosztja önmagát önmagától. [...]

Az elsajátítás és a felfedezés közötti kapcsolat véleményem szerint a sarkköve egy olyan hermeneutikának, amely egyszerre törekszik felülemelkedni a történetiség hiányosságain, és egyszerre szándékozik hű lenni a schleiermacheri hermeneutika eredeti célkitűzéseire. Jobban megérteni a szerzőt, mint ahogy ő értette meg magát annyit jelent, mint feltárni a diszkurzusában rejlő felfedező energiát, túl egzisztenciális helyzetének korlátozott horizontján.

Ezen az alapon lehet megcáfolni az interpretáció koncepciójáról alkotott téves megközelítéseket. Először is, az elsajátítás nem von maga után semmilyen direkt kialakuló hasonlóságot két emberi lény között. Nincs még egy dolog, amely kevésbé interszubjektív vagy dialogikus lenne, mint a szembenézés egy szöveggel; amit Gadamer „horizont-összeolvadásnak” mond, az író és az olvasó *világ*glátásának közeledését foglalja magába. A szöveg idealitása a horizont-összeolvadás ezen folyamatának közvetítője marad.

Egy másik téves megközelítés szerint a hermeneutikai eljárást az eredeti közönség szövegértése vezérelné. Ez egy teljes félreértés, ahogy Gadamer azt határozottan ki is mutatta: Szent Pál levelei semmivel sem kevésbé szólítanak meg engem, mint a rómaiakat, a galátákat, a korinthusziakat stb. Csak a dialógusban van egy olyan „te”, akinek azonosítása magából a dialógusból származtatható. Ha a szöveg jelentése mindenki számára nyitott, aki tud olvasni, akkor a jelentés mindenkorisága az, amely megnyitja a szöveget az ismeretlen olvasók számára is; s az olvasás történetisége ennek a specifikus mindenkoriságnak a másik oldala. Amint a szöveg leválik szerzőjéről, és elkülönül a szerző szituációjától, az eredeti közönségtől is megválnak. S új olvasókat képes megnyerni önmaga számára.

A harmadik téves megközelítés szerint a szöveg jelentésének elsajátítása alárendelné az interpretációt a jelenkori olvasó korlátolt megértőképességének. Az *Aneignung* angol és francia fordítása, az „elsajátítás” megerősíti ezt a gyanút. Vagy talán nem helyezzük a szöveg jelentését az interpretáló szubjektum dominanciája alá? Ez a kifogás kiküszöbölhető, ha belátjuk, hogy valamit „sajáttá tenni” nem azonos valamilyen mentális eseménnyel, nem valamilyen másik szubjektum szándéka, és nem is valamilyen feltételezhetően szöveg mögé rejtett elhatározás; sokkal inkább egy olyan világ kivetítése, a világban-benne-lét egy olyan módjának felajánlása, amelyet a szöveg a nem kézzelfogható referencia segítségével tár fel önmaga előtt. Távol állunk attól, hogy azt mondjuk: az olvasásban a saját világban-benne-létét uraló szubjektum kivetíti és átülteti saját megértésének a *priori*ját a szövegbe; sokkal helyesebb azt állítani, hogy az elsajátítás egy olyan folyamat, amelynek segítségével az új létmódok felfedezése – vagy, ha Wittgensteint

jobban kedveljük Heideggernél, mondhatnánk „életformák” felfedezését is – az önmegismerés új lehetőségeit kínálja fel a szubjektum számára. Ha a szöveg referenciája egy világ kiterjesztése, akkor jelen esetben nem lehet az önmagát kivetítő olvasóval azonos. Sokkal inkább az olvasó gazdagodik önkiteljesítő képességében magával a szöveg által felajánlott új létmóddal.

Így talán az elsajátítás most már megszűnik egyfajta birtoklásnak vagy megszerzésnek mutatkozni... Ehelyett inkább a nárcisztikus *ego* elvesztését vonja maga után. Az elvesztés folyamata a magyarázó eljárások egyfajta univerzalizálásának és atemporalitásának munkája. Csak az az interpretáció szül új önmegértést, amely engedelmeskedik a szöveg utasításainak, követi a jelentés „irányát”, és arra törekszik, hogy azzal „összhangban gondolkozzon”. Az „önmegértés” kifejezéssel a szöveg megértéséből következő *ént* szeretném szembeállítani a megértést megelőző *ego*val. A szöveg és általános érvényű feltáró ereje az, amely *ént* ad az *egonak*.

A vizsgálódás végén szükséges lenne részletesen kitérni arra, hogy a hermeneutikai filozófia hogyan szituálható egyoldalról a reflexív kantianus hagyományhoz, másoldalról a spekulatív hegelianus tradícióhoz viszonyítva. Most arra szorítkozunk, hogy csak néhány aspektust jelöljünk meg annak a tézisnek az alátámasztásából, hogy a hermeneutikai filozófiának miért kell egyforma távolságra elhelyeznie magát mindkét hagyománytól, ugyanannyit elismerve mindkettőből és ugyanannyira ellenállva mindkettőnek.

A hermeneutikai filozófia a jelentés megértése és az önmegértés közötti kapcsolat megőrzése szempontjából a reflexív filozófia folytatása. De a szubjektum illúzióinak kritikája és a folytonos visszatérés a jelek kitérőútjához határozottan eltávolítja a *cogito* primátusának fenntartásától. Mindezekon túl, az elsajátítás témájának a megnyilvánulás témája alá való rendelése sokkal inkább a *vagyok*, mint a *gondolkodom* hermeneutikája felé terel.¹⁴

Úgy tűnhet, hogy az, ami eltávolítja a hermeneutikai filozófiát a reflexív filozófiától, az egyben közel is viszi a spekulatív filozófiához. Ez nagy részben igaz is. Gadamer ennek alapján mondhatja, hogy hermeneutikája újjáéleszti Hegelt, amennyiben szakít Schleiermacherrel. Valójában: az egy világ megnyilvánulásának koncepciója, amely köré minden más hermeneutikai felfogás is szerveződik, közelebb áll az igazság „önprezentációjának” (*Selbstdarstellung*) a *Szellem fenomenológiája* előszavában követett gondolatához, mint a husserliánus konstitúció-felfogáshoz. De az igazság önprezentációjának folytonos visszatérése a beszédeseményhez, amelyben – *végsső soron* – az interpretáció beteljesedik, arra utal, hogy a filozófia mégis megsiratja az abszolút tudat elvesztését. Az abszolút tudat azért lehetetlen, mert az interpretációk konfliktusa áthidalhatatlan és elkerülhetetlen.

Az abszolút tudat és a hermeneutika között választani – elkerülhetetlen.

¹⁴ Lásd *A szubjektum problematikája: a szemiológia kihívása* című tanulmányt a jelen kötetben.

Cselekvés, elbeszélés, szubjektum

A szövegmodell: a jelentésteljes cselekvés mint szöveg*

Tanulmányom célja, hogy próbára tegyen egy tömören kifejtendő hipotézist. Feltételezem, hogy a *hermeneutika* szó elsődleges értelme kultúránk írott dokumentumainak interpretációjához szükséges szabályokra vonatkozik. S mivel elfogadom ezt a kiindulópontot, a továbbiakban is ragaszkodom a Wilhelm Dilthey által meghatározott *Auslegung* fogalmához; míg a *Verstehen* (megértés, felfogás) egy idegen szubjektum szándékának vagy akaratának a pszichikai élet önkifejezése (*Lebensäußerungen*) akármely jelén keresztül történő felismerésén alapul, addig az *Auslegung* (interpretáció, exegézis) valami sokkal specifikusabbat foglal magába: a jelek azon behatárolt körét érinti, amelyet az írás rögzít, vagy az íráshoz hasonló tevékenységet előidéző dokumentumok vagy emlékművek rögzítenek.

A következő tehát a hipotézisem: amennyiben léteznek olyan specifikus problémák, amelyek a szöveg mint szöveg és nem mint beszélt nyelv interpretációjából származnak, és amennyiben ezek a problémák alkotják a hermeneutikát mint olyat, akkor a humán tudományokat hermeneutikainak lehet nevezni egészen addig, ameddig (1) tárgyak azon tényezők körét mutatja fel, amelyek a szöveget mint szöveget létesítik, és ameddig (2) metodológiájuk az *Auslegung* vagy a szöveginterpretáció eljárásait dolgozzák ki.

Következésképpen az alábbi két kérdést járja körül tanulmányom: (1) Mennyiben tekinthetjük a szöveg fogalmát az úgynevezett társadalomtudományi tárgy számára kihasználható paradigmának? (2) Mennyiben alkalmazhatjuk a szöveginterpretáció metodológiáját a humán tudományok területének általános értelmező paradigmájaként?

I. A szöveg paradigmája

Annak érdekében, hogy értékelni tudjuk a beszélt és az írott nyelv közötti különbséget, előkészítésként be szeretném vezetni a *diszkurzus* fogalmát. A nyelv csak diszkurzusként lehet beszélt vagy írott.

Mi is az a diszkurzus? Nem a logikával foglalkozóktól és nem is a nyelvi [langue] elemzés kifejtőitől, hanem maguktól a nyelvelmélettel foglalkozóktól kell várni a választ. A diszkurzus az ellentétpárja annak, amit a nyelvészek nyelvi [langue]

* Paul RICŒUR: *The model of the text: meaningfull action considered as a text*. Social Research 38. 1971. 529–562. Illetve: *The model of the text: meaningfull action considered as a text = Hermeneutics & the Human Sciences*. (Szerk. John B. Thompson.) Cambridge, Cambridge University Press 1981.

rendszernek vagy nyelvi [langue] kódnak hívnak. A diszkurzus nyelvsemény, nyelvhasználat. [...]

Ha a nyelv [langue] alapvető építőegysége a (fonológiai vagy lexikai) jel, akkor a diszkurzus alapegysége a mondat. A mondat nyelvészete műveli az eseményként értett beszéd elméletét. Az alábbiakban négy jellegzetességet veszek át a mondat nyelvészetétől annak érdekében, hogy kidolgozhassam az esemény és a diszkurzus hermeneutikáját.

Az első jegy: a diszkurzus mindig időbelileg és a jelenben realizálódik, míg a nyelvi [langue] rendszer pusztán virtuális, és időn kívül áll. Émile Benveniste ezt a jellegzetességet nevezi a „diszkurzus instanciájának” (diszkurzuseseménynek).

A második jegy: míg a nyelvben [langue] nincs szubjektum – amennyiben a „ki beszél?” kérdése irreleváns ezen a szinten –, addig a diszkurzus visszautal beszélőjére az olyan rámutató elemek komplex készletének segítségével, mint például a személyes névmások. Ez alapján mondhatjuk azt, hogy a diszkurzusesemény önreferenciális.

A harmadik jegy: míg a nyelvben [langue] a jelek ugyanazon rendszer más jeleire utalnak, s míg – ennek következtében – a nyelv [langue] ugyanúgy világtalan, ahogy időbelisége és szubjektuma sincs, addig a diszkurzus mindig szól valamiről. Egy olyan világra utal, amely megköveteli, hogy leírják, kifejezzék, reprezentálják. A diszkurzusban aktualizálódik a nyelv szimbolikus funkciója.

A negyedik jegy: míg a nyelv [langue] pusztán csak egy olyan feltétele a kommunikációnak, amely a kódokat biztosítja, addig valójában csak a diszkurzusban cserélődnek ki az üzenetek. Ebben az értelemben csakis a diszkurzus rendelkezik világgal és egy másikkal, a másik személlyel, vagyis a megcélzott beszédpartnerrel.

A négy jegy együttvéve alkotja a beszédet mint eseményt. [...] Vizsgáljuk meg egyenként, milyen eltérő módon aktualizálódnak e sajátosságok a beszélt és az írott nyelvben.

(1) A diszkurzus, mint azt a fentiekben elővezettük, csak időbelileg és a jelen diszkurzuseseményeként létezhet. Ez a jellegzetesség máshogy realizálódik az élőbeszédben és máshogy az írásban. Az élőbeszédben a diszkurzus a tűnékeny esemény jellegzetességét ölti magára. Az esemény megjelenik és tovaszáll. Ezért jelent nehézséget a rögzítése, bevésése. Éppen az tűnik el, amit rögzíteni akarunk. Így mindezt továbbgondolva: amennyiben azt mondjuk, hogy a nyelv [langue] – az ábécébe, a lexikába, a szintaktikába vésve – rögzíthető, azt csak annyiban tehetjük meg, ha egyszerre belátjuk azt is, hogy az egyetlen, amit rögzíteni kell, az valójában a diszkurzus. Csak a diszkurzust szükséges rögzíteni, mert csak a diszkurzus tűnhet el. Az atemporális rendszer nem tűnhet el, mivel meg sem jelenik – nem megtörténő. Aktuális felidézni Platón *Phaidroszát* [az írásról szóló rész: 274c–278c]. Az írás azért adatott az embernek, hogy az eseményszerűségében „gyarló diszkurzus megmentésére siethessen”. A *grammata* – a „külső” dolog, a „külső jegyek”, a materializáló elidegenítés – adománya valójában egyfajta „varázsszerszám” az emlékezetünk számára. Théba egyiptomi királya helyesen válaszolta Theuth istennek azt, hogy az írás egy rossz varázsszer, amennyiben az igazi emlékezést a materiális megőrzéssel (emlékeztetéssel), a valódi bölcsességet a tudás látszatával he-

lyettesíti. Minden veszélye ellenére, a bevésés a diszkurzus rendeltetése. Mit is rögzít valójában az írás? Nem magát a beszédeseményt, hanem a beszéd „mondottját”; a beszéd „mondottja” pedig a diszkurzus lényegét alkotó intencionális tárgyiasítás, amelynek köszönhetően a *sagen* (mondás) *Aus-sagenné*, vagyis kimondássá [énonciation], kimondottá lesz. Röviden: amit leírunk, amit bevésünk, az a beszélés *noémája* – a beszédesemény jelentésszándéka, és nem maga az esemény.

Még egyszer: valójában mit is rögzít az írás? Ha nem a beszédeseményt, akkor magát a beszédet mint *mondottat*. De mi a mondott?

Célszerű, hogyha a hermeneutika ezen a ponton segítségért fordul nemcsak a nyelvészethez (a diszkurzus nyelvészetéhez és nem a „*langue*” nyelvészetéhez), ahogy azt a fentiekben tettük, hanem az Austin és Searle által kidolgozott beszédaktus-elméletéhez is. A beszélés tevékenységét – a hivatkozott szerzők szerint – három szinten elosztható alárendelt cselekvések hierarchiája alkotja: (1) a lokúciós vagy propozíciós aktus szintje, vagyis a mondás aktusa; (2) az illokúciós aktus vagy erő szintje, vagyis az, amit a mondásban teszünk meg; és (3) a perlokúciós aktus szintje, vagyis az, amit a mondás *által* érünk el. [...]

Mi a jelentősége ennek a hármas megkülönböztetésnek központi problémánk, vagyis az intencionális tárgyiasítás szempontjából nézve, amelyben az esemény átörökíti magát a jelentésszándékba, és felkínálja magát a materiális rögzítés számára? A lokúciós aktus a mondatban tárgyiasítja magát. A mondatot valóban lehet azonosítani és újraazonosítani, mivelhogy ugyanaz a mondat marad. A mondat kijelentéssé (*Aus-sage* [énoncé]) válik, s úgy közvetítődik mások felé, mint ilyen és ilyen mondat, amely ilyen és ilyen jelentésszándékkal rendelkezik. De az illokúciós aktus is tárgyiasulhat a grammatikai ragozások (kijelentő-, felszólító- és kötőmód, illetve más, az illokúciós erőt kifejező eljárások) segítségével, amely lehetővé teszi azonosítását és újraazonosítását. Természetesen a beszélt diszkurzusban az illokúciós erő elsősorban a mimikai és gesztikulációs elemekből, illetve a diszkurzus nem artikulált aspektusaiból, vagyis a prozódiaiból tör fel. Ebben a tekintetben az illokúciós erő a propozíciós szándéknál kisebb mértékben vésődik bele a grammatikába. Mindenesetre a szintaktikai artikulációba, vagyis a speciális ragozási mintákba történő bevésődése általában véve lehetővé teszi írásos rögzítését. Kétségtől be kell látnunk, hogy a perlokúciós aktus a legkevésbé rögzíthető aspektusa a diszkurzusnak, és hogy az elsődlegesen a beszélt nyelvet jellemzi. A perlokúciós aktus azonban éppen a legkevésbé diszkurzív a diszkurzusban. Ez az ingerként működő diszkurzus. Nem a saját szándékomnak a beszélgetőpartner által történő felismerése során, hanem energetikai szempontból, közvetlenül az érzelmekre és az affektív diszpozícióra irányulva hat. A propozíciós aktus, az illokúciós erő és a perlokúciós cselekvés – csökkenő tendenciával – alkalmas az intencionális tárgyiasításra, amely lehetővé teszi az írásba való bevésődést.

A beszédaktus jelentését és a mondás *noémáját* tehát nemcsak a mondat, vagyis a szűk értelemben vett propozíciós aktus alapján, hanem az illokúciós erő és a perlokúciós cselekvés figyelembevételével együtt kell felfognunk, amennyiben a beszédaktus mindhárom aspektusa ragozási mintákba van kódolva és foglalva, s jelentésszándékuk ezúton történő rögzülése miatt azonosíthatóak és újraazonosíthatóak.

A *jelentés* szó így meglehetősen nagy befogadóképességhez jut, lefedi a diszkurzust bevéshetővé tevő intencionális tárgyiasítás minden aspektusát és szintjét.

A másik három sajátos diszkurzív jegy által kijelölt útvonal megfigyelése, amely út a diszkurzustól az írás felé irányul, lehetőséget nyújt számunkra arra, hogy még pontosabban határozzuk meg a mondás mondottba való felemelkedésének jelentőségét.

(2) A diszkurzusban a mondat a szubjektivitás és a perszonalitás különféle mutatóinak segítségével jelöli meg beszélőjét – ez volt a diszkurzust a nyelvtől [langue] elválasztó második jellegzetesség. A beszélt diszkurzusban a beszélő szubjektumra utaló referencia olyan közvetlen jelleget mutat, amelyet az alábbi módon magyarázhatunk. A beszélő szubjektum személyes szándéka és a diszkurzus jelentésszándéka úgy fedik le egymást, ahogyan a drámai szereplő szándékának megértése is egybeesik diszkurzusa szándékának megértésével. A francia *vouloir-dire*, a német *meinen* és az angol *to mean* kifejezések kétértelműsége [‘szándékozik’, ‘jelent’] igazolja ezt az átfedést. Majdnem ugyanazt jelenti a „hogyan szándékolta ezt?” és a „mit jelent ez?” kérdés. Az írott diszkurzus esetében azonban a szerzői szándék és a szöveg jelentésének egybeesése szünetel. A diszkurzus bevésődésének valódi tétje a szöveg szóbeli jelentésének és a gondolati szándéknak a szétválása. Ez nem jelenti azt, hogy a szöveg elképzelhető lenne a szerző nélkül is; a beszélő és a diszkurzus közötti összeköttetés nem törlődik el, hanem inkább kitágul és bonyolódik. A jelentés és a szándék szétválása továbbra is a diszkurzus beszélő szubjektumra történő utalásának eseményét képezi. A szöveg története azonban felszabadul a szerzője által megélt véges horizont alól. Amit a szöveg a mindenkori jelenben mond, sokkal többet számít annál, mint amit a szerző valaha mondani akart, s minden exegézis is éppen abban a jelentéskörben bontja ki műveleteit, amely megszakít minden kapcsolatot a szerző pszichológiájával. Ismét Platón szavaival élve: az írott diszkurzust nem tudják „megmenteni” azok az eljárások – az intonáció, a dikció, a mimika, a gesztikuláció –, amelyekkel a beszélt diszkurzus fenntartja magát a megértés számára. Ebben az értelemben a „külső jegyekbe” való bevésődés, amely első pillantásra úgy tűnik, hogy elidegeníti a diszkurzust, éppen a diszkurzus aktuális lényegiségét jelöli ki. Következésképpen, a szerző fizikai és pszichológiai jelenlétének együttműködése nélkül, önmagában a jelentés „menti meg” a jelentésszándékot. S azt mondani, hogy csak a jelentés őrzi meg a jelentésszándékot, annyit tesz, hogy csak az interpretáció nyújthat „varázsszert” a diszkurzus gyarlóságával szemben, a szerző többé már nem tudja azt „megvédeni”.

(3) A jelentésszándék harmadszor is meghaladja az eseményt. Mint azt a fentiekben megjegyeztük, a diszkurzus az, amely a világra referál, amely egy világra referál. A beszélt diszkurzus esetében az, amire a dialógus végső soron referál: maga a beszélgetőpartnerek számára közös *situáció*. Ez a *situáció* bizonyos módon körülveszi a dialógust, és minden jellegzetes tájékozódási pontját meg lehet mutatni egy gesztussal, egy ujjmutatással, vagy kézzelfogható módon meg lehet jelölni magával a diszkurzussal, vagyis a mutató névmások, az idő- és helyhatározók, illetve az igeidők közvetett referenciájának segítségével. Az orális diszkur-

zus esetében a referencia *kézzelfogható*. Mi történik a referenciával az írott diszkurzusban? Szükséges-e azt mondanunk, hogy a szövegnek már nincsen referenciája? Ha ezt mondanánk, akkor összekevernénk a referenciát a felmutatással, a világot a szituációval. A diszkurzus nem mulaszthatja el azt, hogy szóljon valamiről. Ezt belátva elszigetelem magam az abszolút szöveg bármely ideológiájától. A referencia nélküli szöveg ideálját pusztán csak egynéhány mesterkelt szöveg való-sítja meg. Ezek azok a szövegek, amelyekben a jelölők játéka elszakad a jelölttől. De ez a formáció csak annyiban értékes, amennyiben kivételes, s így nem adhat kulcsot az olyan szövegek megértése számára, amelyek ilyen vagy olyan úton a világról beszélnek. Akkor vajon mi a hőse a semmit fel nem mutató szövegnek? Mivel távol állok attól, hogy azt mondjam az ilyen esetekben, hogy a szöveg világ-talan, minden paradoxon nélkül azt kell mondjam, hogy *világgal* és nem pusztán csak szituációval – az ember rendelkezik. A szöveg ugyanúgy, ahogy felszabadítja jelentését a gondolati szándék gyámsága alól, referenciáját is kiszabadítja a kézzelfogható referencia korlátai közül. Számunkra a világ nem más, mint a szövegek által feltárt referenciák összessége. Ebben az értelemben beszélhetünk az antik görög „világról”, amely alatt már nem a görögök által megélt szituációk összességét értjük, hanem amellyel azt a szituációtól független referenciát jelöljük meg, amely túlélte az előbbi megsemmisülését, és amely – következésképpen – lehetséges létmódként, világban-benne-létünk lehetséges szimbolikus dimenzió-jaként tárul fel számunkra. Véleményem szerint ez az a referencia, amelyet minden irodalom felépít; nem a dialógus kézzelfogható referenciájának *Umwelt*-je, hanem az összes elolvasott, megértett és elsajátított szöveg nem kézzelfogható referenciája által kinyilvánított *Welt*. Mindezzel párhuzamosan: egy szöveget megérteni annyi, mint rávilágítani saját szituációnkra, vagy – ha tetszik – saját szituációnk kifejtésébe átültetni mindazokat a jelentésképző elemeket, amelyek *Umwelt*ünket *Welt*-té avathatják. Az *Umwelt* *Welt*-té történő kiterjesztése jelenti az a folyamatot, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a szöveg által *feltárt* referenciáról, vagy – még pontosabban szólva – a referencia által *feltárt* világról beszéljünk. Ebben az esetben is az írásban manifesztálódik a diszkurzus lényegisége, amely írás felszabadít minket a szituációk vizuális kötöttségei és határai alól azáltal, hogy egy olyan világot tár fel a számunkra, amely világban-benne-létünk új dimenzióit kínálja fel.

Ebben a vonatkozásban Heidegger helyesen mondja – a *Lét és időben*, a *Verstehen* vizsgálata során –, hogy amit elsődlegesen megértünk a diszkurzusban, az nem a másik ember, hanem egy létesülés, vagyis egy új világban-benne-lét körvonalazódása. Csak az írás – amely nemcsak szerzője, hanem a dialógusszituáció szűkössége alól is felszabadítja magát – képes beteljesíteni a diszkurzus világlétesítő rendeltetését.

A referencia és a világlétesítés összekapcsolása során nemcsak Heideggerre, hanem Wilhelm von Humboldtra is hivatkozni kell, aki számára a nyelv legfőbb igazsága az, hogy létrehozza az ember világhoz fűződő viszonyát. Ha ezt a referenciális funkciót felfüggesztjük, csak az eltévedt jelölők abszurd játéka marad.

(4) A legnyilvánvalóbban azonban talán a diszkurzus negyedik jegye mutat rá a diszkurzus írásban történő beteljesedésére. Csak a diszkurzus és nem a nyelv

[langue] az, amely valakinek szól. Ez a kommunikáció születésének aspektusa. Az egy dolog, hogy a diszkurzus egy, a dialógusszituációban jelenlevő beszélgető-partnernek szól, az azonban már egy teljesen más dolog, hogyha a diszkurzus – ahogy minden írásmű esetében előfordulhat – akárkit megszólíthat, aki tud olvasni. A dialógikus viszony szűkkörűsége szétrobban. Ami írva van, ahelyett, hogy egy bizonyos második személyű *te*hez szólna, a saját maga által alkotott közönséget célozza meg. Ez ismét az írás egy olyan lényegiségre mutat rá, amely a diszkurzusra rákényszerített materialitással és elidegenítéssel jár együtt. Az íróttal szemben helyezkednek el mindazok, akik tudják, hogyan kell olvasni. A szubjektumok dialógusban való egyszerre jelenlevősége nem lehet minden „megértés” modellje. Az írás-olvasás viszonyt nem tekinthetjük a beszélés–hallgatás viszony sajátos esetének. Mindazonáltal, minden diszkurzus diszkurzusként valósul meg, még a címzettek univerzalitásának esetében is. A diszkurzus azáltal, hogy megszabadul az esemény pillanatnyiságától, a szerző által megélt dolgok határaitól és a kézzelfogható referencia szűkkörűségétől, egyben megszabadul a szemtől-szembe szituációjának korlátaitól is. Nem létezik többé azonosítható hallgató. Egy ismeretlen, láthatatlan olvasó válik a diszkurzus kiváltságoktól megfosztott címzettjévé.

Mennyiben mondhatjuk azt, hogy a humán tudományok tárgya összefüggésben áll a szöveg paradigmájával? Max Weber *sinnhaft orientiertes Verhalten*ként, jelentésteljes viselkedésmódként határozza meg ezt a tárgyat. Mennyiben helyettesíthetjük a „jelentésteljes” kifejezést azzal, amit a fentiekben kibontott szövegelméletből levezethető *olvashatósági jellemzők*nek hívhatunk?

Kísérreljük meg alkalmazni a fentiekben elővezetett négy szövegmeghatározó kritériumot a jelentésteljes cselekvés felfogására!

1. A cselekvés rögzítése

A jelentésteljes cselekvés csak annyiban lehet a tudomány tárgya, amennyiben a diszkurzus írásos rögzítésének objektíváló eljárásával egyenértékű feltételek alá esik. Elemzésünk jelenlegi szintjén ez a párhuzam egy könnyen hasznosítható segítséget kínál fel számunkra. Ugyanúgy, ahogy az írás felülemelkedik a párbeszédre, az interakción is felülemelkedik számos olyan szituáció, amelyben a cselekvést rögzített szöveggént kezelhetjük. Ezeket a szituációkat egy olyan cselekvésemleket követheti szemmel, amelynek felfogásában maga a cselekvés diszkurzusa is az egyik ágenstől a másikig áramló „tranz-akció” szituációjának részét képezi, éppen úgy, ahogy a beszélt nyelv is a párbeszéd folyamatában, vagy – úgymond – a „transz-lokúcióban” érhető tetten. Ebben rejlik az, hogy a cselekvés megértése egy, a tudományt megelőző szinten pusztán „a megfigyelést nélkülöző tudással” vagy – E. Anscombe szavaival élve – „a gyakorlati tudással” válhat egyenértékűvé, amely viszonylatban a „tudni, hogyan” elsődleges a „tudni azt, hogy” aspektusával szemben. Ez a megértés azonban még nem feleltethető meg a szűk értelemben vett, vagyis a tudományos értelmezésnek fenntartott *interpretáció*val.

Azt állítom, hogy maga a cselekvés, a cselekvés, amely jelentésteljes, az írás során végbemenő rögzítéshez hasonló objektiváción keresztül válhat – a jelentésteljesesség jellegzetességének elvesztése nélkül – a tudomány tárgyává. Az objektiváció során a cselekvés már megszűnik az a tranzakció lenni, amelyhez a cselekvés diszkurzusa még hozzátartozik. A cselekvés rögzítése egy olyan nagyvonalakban felvázolható mintát alakít ki, amelyet belső összefüggései alapján kell interpretálni.

Az objektivációt a cselekvés olyan belső jellegzetességei teszik *lehetővé*, amelyek a beszédaktus struktúrájához hasonlíthatnak, s amelyek a kijelentés [énoncé] módján működnek. Ugyanúgy, ahogy a magát a beszédaktust jellemző intencionális tárgyasítás dialektikája teszi lehetővé az írásos rögzítést, a tranzakció folyamatára jellemző hasonló dialektika készíti elő a cselekvés *jelentésének* a cselekvés *eseményétől* történő elválását is.

Először is, a cselekvés a lokúciós aktus struktúrájával rendelkezik. Egy olyan *propozíciós* tartalommal bír, amelyet ugyanakként lehet azonosítani és újraazonosítani. A cselekvés ezen „propozíciós” struktúráját világosan és meggyőzően fejtette ki Anthony Kenny a *Cselekvés, érzelem és akarat* című művében.¹ A cselekvést kifejező igék a predikátumok egy olyan sajátos osztályát hívják életre, amely predikátumok egyfelől hasonlíthatnak a cselekvésbeli viszonyokhoz, s amelyeket nem lehet visszavezetni mindazokra a predikátumokra, amelyek a *van* kopulából következnek (ugyanúgy, ahogy magukat a cselekvésviszonyokat sem lehet a létviszonyokra visszavezetni); másfelől viszont a cselekvéspredikátumok osztályát nem lehet maradéktalanul visszavezetni a cselekvésviszonyokra se – a predikátumok egy sajátos készletet alkotnak. A cselekvést kifejező igék – többek között – azzal a jellegzetességgel bírnak, hogy az igekiegészítő „argumentumok” egy nagy, a nulla-argumentumtól („Platón tanított”) az argumentumok meghatározatlan számú sokaságáig („Brútusz megölte Cézárt a gyűlésen, március idusán, egy ...-val, a ... segítségével”) terjedő skáláját képesek felvenni. A cselekvést kifejező mondat predikatív struktúrájának változatos sokoldalúsága a cselekvés *propozíciós* struktúrájára is jellemző. Egy másik fontos aspektusa annak, hogy a rögzítés koncepcióját átvihessük a diszkurzus területéről a cselekvés területére, a cselekvést kifejező igék „kiegészítő elemeinek” ontológiai státusában rejlik. Minthogy a cselekvésviszonyok az egyidőben létezők (vagy nem létezők) keretén belül állnak, a cselekvést kifejező igéknek is van olyan aktuális szubjektuma, amely létezőként azonosítható, és amelyre a mondat referál, azonban lehetnek olyan kiegészítői is, amelyek viszont nem feltétlenül léteznek. Így van például a „mentális aktusok” esetében (hinni, gondolni, akarni, elképzelni stb.).

Anthony Kenny a cselekvést kifejező igék működésének leírásából kiindulva a cselekvés *propozíciós* struktúrájának további jellemzőit is meghatározza. Például, a cselekvést kifejező igék igeideje alapján, amely magának a cselekvésnek néhány sajátos időbeli jegyét rögzíti, létrehozható az állapotok, a tevékenységek és a performanciák hármas megkülönböztetése. A cselekvés formális és materiális tárgya közötti különbségtéves (vagyis – például – az összes gyűlékony anyag kép-

¹ Anthony KENNY: *Action, Emotion and Will*. London, Routledge and Kegan Paul 1963.

zete és az éppen most általam elégetett levél közötti különbség meghatározása) a cselekvést kifejező ige nyelvtanából visszatükröződő cselekvéslogikához tartozik. Ilyen jellegű tehát – nagy vonalakban felvázolva – a cselekvés proposíciós tartalma, amely kiindulópontként szolgál a beszédaktus működéséhez hasonló *esemény és jelentés* dialektikája számára. Most pedig a cselekvés noematikus struktúrájáról kellene pár szót szólni. Ez a noematikus struktúra az, amelyet az interakció folyamatából tudunk rögzíteni és leválasztani, s amely így már az interpretáció tárgyává válhat.

Ez a noéma azonban nemcsak proposíciós tartalommal bír, hanem a teljes beszédaktushoz hasonló „illokúciós” jellegzetességeket is mutat. A diszkurzus – Austin *Tetten ért szavak* című könyvének végén leírt – eltérő performatív műveletei nemcsak a beszédaktus, hanem az adott beszédaktust kitöltő cselekvések paradigmájának is tekinthetők.² Így létrehozható egy, az illokúciós aktus modelljét követő cselekvéstipológia. S nemcsak egy tipológia, hanem egy kritériumrendszer is, hiszen minden egyes típus *szabályokat*, pontosabban szólva „konstitutív szabályokat” is tartalmaz, amelyek – Searle *Beszédaktusok* című könyve szerint – lehetőséget nyújtanak arra, hogy Max Weber „idealizált típusaihoz” hasonló „idealizált modelleket” alkossunk.³ Például, hogy megérthessük, mi az az ígéret, előbb meg kell értenünk, melyek azok a „végrehajtási feltételek”, amelyeknek köszönhetően egy bizonyos cselekvés ígéretnek „számíthat”. Searl „végrehajtási feltétele” nem áll messze Husserl *Sinngeshalt* fogalmától, amely egyszerre jelenti az „anyagot” (a proposíciós tartalmat) és a „minőséget” (az illokúciós erőt).

Tehát, azt mondhatjuk, hogy a cselekvés csakúgy, mint a beszédaktus, nemcsak a proposíciós tartalom alapján, hanem az illokúciós erőnek köszönhetően is azonosíthatóvá válik. Együtt alkotják a cselekvés „értelemtartalmát”. Ahogy a beszédaktus, ugyanúgy (szabadjon ennek analógiájára megalkotni ezt a kifejezést) a cselekvésesemény is hasonló dialektikus viszonyt tár fel időbeli státusa (feltűnő és eltűnő jellegű eseménye) és a logikai státusa (az így és így azonosítható jelentése vagy „értelemtartalma”) között. De, ha az „értelemtartalom” teszi „bevéshetővé” a cselekvéseseményt, akkor mi teszi megtörténtté? Máshogy feltéve a kérdést: mi feleltethető meg az írásnak a cselekvés területén?

Ismételten visszatérünk a beszédaktus paradigmájához. Ahogy már a fentiekben meghatároztuk, a beszélés noémája, a mondás mint *mondott az*, amit az írás rögzít. Mennyiben mondhatjuk azt, hogy bevéshetővé a *megtett* válik? Bizonyos metaforák segítségül szolgálhatnak számunkra ezen a ponton. Az állítjuk, hogy az egyes esemény *nyomot hagy* az általa kitöltött időn. Vagyis nyomképző eseményekről beszélünk. Vagy talán nincsenek olyan „lenyomatok” az időn, amelyek sok-

² J. L. AUSTIN: *How to do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press 1962. Magyarul: *Tetten ért szavak*. (Ford. Pléh Csaba.) Budapest, Akadémiai Kiadó 1990.

³ John R. SEARLE: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press 1969. 56. Magyarul az idealizált modelltől és az ígéret beszédaktusáról: *Az illokúciós aktusok szerkezete = Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. (Szerk. Pléh Csaba, Síklaki István, Terestyéni Tamás, ford. Herberman Gusztáv.) Budapest, Osiris Kiadó 1997. (43–61.) 44.

kal inkább az olvasásra, mint a hallásra apellálnak? De mit is értünk az időbe *mélyesztett nyom* metaforáján?

A szöveg másik három jellemzője lesz a segítségünkre abban, hogy még pontosabban megmutassuk a cselekvés rögzülésének természetét.

2. A cselekvés autonomizációja

Ugyanúgy, ahogy a szöveg is leválik szerzőjéről, a cselekvés is leválik ágenséről, és létrehozza sajátos konzekvenciáit. Az emberi cselekvés ezen autonomizációja (önállósodása) alkotja a cselekvés *társadalmi* dimenzióját. A cselekvés társadalmi fenomén, s nemcsak azért, mert számos ágens számos olyan módon hajt végre egy cselekvést, amely során az egyes végrehajtások szerepét nem lehet elkülöníteni az összes többi végrehajtás szerepétől, hanem azért is, mert saját cselekedeteink leválva rólunk olyan hatásokat érhetnek el, amilyeneket mi nem is szándékoltunk. A „bevésés” képzetének egyik jelentése éppen itt jelenik meg. Az a távolság, amelyet felfedeztünk a beszélő szándéka és a szöveg szóbeli jelentése között, létrejön az ágens és cselekvése között is. S ez a távolság mutat rá a felelősségtulajdonítás specifikus problémájára is. Sohasem kérdezzük meg, hogy ki az, aki mosolygott, vagy ki az, aki felemelte a kezét. Aki végrehajtja az aktust, mindig jelen van a végrehajtásnál ugyanúgy, ahogy a beszélő is jelen van beszéde során. Az olyan egyszerű cselekvés során, amelynek végbemenetele nem követeli meg, hogy más cselekvés előzze meg, a jelentés (noéma) és a szándék (noézis) egybeesik, vagy átfedi egymást. Az összetett cselekvés esetében bizonyos rész-cselekvések azonban olyan távol eshetnek már a kiinduló cselekvéstől – amelyről talán még el lehet azt mondani, hogy kifejezi a cselekvő szándékát –, hogy a cselekvés vagy rész-cselekvés odatulajdonítása már olyan nehezen megoldható problémába ütközik, mint amellyel például gyakran találkozunk az irodalomkritikusok a szerzőség kérdése során. A cselekvés „szerzőjének” meghatározása azon történész számára is jól ismert közvetett következtetés kérdésévé válik, aki a történeti személyiségnek az események egymásra következtetésében betöltött szerepét igyekszik kijelölni.

Az „események egymásra következtése” kifejezést használtuk az imént. Vajon mondhatjuk-e azt, hogy a cselekvés szintjén éppen az események egymásra következtése lép annak a materiális dolognak a helyre, amely a nyelv szintjén az elenyésző diszkurzust „megmenti” a leírás során? Már metaforikus formában kimondtuk, hogy bizonyos cselekvések olyan eseményeknek tekinthetők, amelyek belemélyesznek nyomukat az általuk kitöltött időbe. De mibe is mélyesztenek bele nyomukat? Vajon nem valamilyen olyan térszerűségbe, amelybe a diszkurzus is bevészlik? Hogyan képes egy esemény valamilyen időszűrőbe belemélyedni? A társadalmi idő mindenestre nem pusztán elröppenő idő; a tartós hatások, a maradandó törvényszerű minták helye. A cselekvés „vonalat” húz, „nyomot” hagy maga után akkor, amikor hozzájárul az emberi cselekvés *dokumentumává* váló törvényszerű minták érvényesüléséhez.

Egy másik metafora is segítségünkre lehet a társadalmi „lenyomat” jelenségének körvonalazása során: a „jegyzék” vagy „nyilvántartás” metaforája. Joel Feinber

Ok és felelősség című könyvében más kontextusban vezeti be ezt a metaforát, annak érdekében, hogy rámutasson, hogyan lehet a szemrehányásnak alávetni a cselekvést. Csak egy olyan cselekvés estében kerülhet szóba a felelősségre vonás, amely a további megfigyelés számára „nyilvántartható”, valaki „jegyzékének” elkönnyvelhető tételévé tehető.⁴ S ahol bár formális jegyzékek nincsenek (olyanok, amilyeneket a munkaközvetítő irodák, iskolák, bankok és a rendőrség őriznek), még mindig fennáll a formális jegyzéknek egy olyan informális megfelelője, amelyet hírnévnek nevezünk, s amely a felelősségre vonás alapját képezheti. A jegyzék és a hírnév izgalmas metaforáját most valami olyanra kell alkalmaznom, amely eltér a felelősségre vonás, a vádolás, a jóváírás és a büntetés kvázi bírósági helyzetétől. Vajon mondhatjuk-e azt, hogy maga a történelem az emberi cselekvés jegyzéke? A történelem az a kvázi „dolog”, amelyen az emberi cselekvés vonalat húz, és nyomot hagy maga után. Ebből ered az „archiválás” lehetősége. Az archívum előtt, amelyet az emlékirók szánt szándékkal hoznak létre, ott áll az emberi cselekvés „lejegyzésének” folyamatos eljárása, amely nem más, mint maga a „nyomok” összességként felfogott történelem, amelynek végzete kivonja magát az egyes cselekvők irányítása alól. A történelem olyan autonóm entitás, mint egy színdarab, amelyben a színészek nincsenek tisztában a cselekménnyel. A történelem ezen magánvalósága talán téveszme, de mindenesetre egy olyan téveszme, amelyet igencsak megalapoz a történelem archiváló folyamata, amely pedig az emberi cselekvést társadalmi cselekvéssé alakítja lejegyzése során. A társadalmi idő lera kódásának (szedimentációjának) köszönhetően az emberi cselekedetek „intézményes szokásokká” válnak, amennyiben a cselekedet jelentése többé már nem esik egybe a cselekvő logikus szándékaival. A jelentésszándék egészen addig „depszichologizálható”, hogy már magának a *jelentésnek* a munkájaként, alkotásaként ülededik le. P. Winch *Egy társadalomtudomány ideája* című könyvének szavaival élve: a társadalomtudományok tárgya a „szabály vezérelte viselkedés”.⁵ Azonban itt nem egyfajta föléhelyezett szabályról van szó; sokkal inkább arról a *jelentésről*, amely a lerakódott vagy létrehozott alkotások tömegeként artikulálódik.

Ez az az „objektivitás”, amely a jelentésteljes viselkedés „társadalmi rögzítéséből” ered.

3. Alkalmazhatóság és jelentőség

A szöveget alkotó harmadik jellegzetes jegy alkalmazásával azt mondhatjuk, hogy a jelentésteljes cselekvés egy olyan cselekvés, amelynek *jelentősége* „messze túlhalad” kiinduló helyzetében való *alkalmazhatóságán*. Ez a harmadik jegy igencsak hasonlít ahhoz a folyamathoz, amely során a szöveg megszakítja a diszkurzus

⁴ Joel FEINBERG: *Reason and Responsibility*. Belmont, California, Dickenson 1965.

⁵ Peter WINCH: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London, Routledge and Kegan Paul 1958.

kapcsolatát az összes kézzelfogható referenciával. A diszkurzus a helyzeti kontextustól történő elfüggetlenedése során olyan nem kézzelfogható referenciát tár fel, amelyet „világnak” nevezhetünk, abban az értelemben, ahogyan az antik görög „világról” beszélünk, vagyis a világ nem kozmológiai értelmében, hanem ontológiai megközelítésében. Mi feleltethető meg a cselekvés területén a szöveg nem kézzelfogható referenciájának?

A jelen vizsgálódást azzal indítottuk, hogy szembeállítottuk a cselekvés *jelentőségét* az egy szituációra adott válaszként értett *alkalmazhatóságával*. A jelentésteljes cselekvés olyan jelentéseket tár fel, amelyek a cselekvés keletkezésének szituációjától eltérő szituációkban is aktualizálódhatnak vagy beteljesedhetnek. Ugyanezt más szavakkal megfogalmazva: a jelentésteljes esemény jelentése felülmúlja, meghaladja, túllépi keletkezésének társadalmi feltételeit, és új társadalmi kontextusban újraaktivizálódhat. A cselekvés jelentősége nem más, mint alkalmazhatóságának tartóssága és – bizonyos esetekben – mindenidejű alkalmazhatósága.

A harmadik jegynek jelentős hozadékaik vannak, lévén hogy figyelembe veszi a kulturális fenomén és annak társadalmi feltételei között fennálló viszonyt. Vajon nem az számít-e a nagy kulturális alkotások fundamentális jellemzőjének, melynek segítségével meghaladják keletkezésük társadalmi feltételeit ugyanazon a módon, ahogyan a szöveg új referenciákat tár fel, és új „világokat” alkot? Hegel jogfilozófiájában ebben az értelemben beszél az intézményekről (a szó legtagabb értelmében), amely a szabadság *második természeteként* „aktualizálja” a szabadságot. A „megvalósuló szabadság tartományát” azok a cselekedetek és alkotások létesítik, amelyek alkalmazhatóvá válnak új történelmi szituációkban is. Ha mindez igaz, akkor a saját keletkezési körülményeit ezúton meghaladó folyamat lehet a kulcsa annak az elgondolkodtató problémának, amelyet a marxisták vetettek fel a „felépítmény” státusával kapcsolatban. A saját alépítményeihez való viszonyát áttekinteni képes felépítmény autonómiája a szöveg nem kézzelfogható referenciájában lel rá saját paradigmájára. Az alkotás nemcsak saját idejét tükrözi vissza, hanem egy olyan világot is feltár, amelyet önmagán belül hordoz.

4. Az emberi cselekvés mint „nyitott mű”

Végül, a szöveget mint szöveget jellemző negyedik kritérium felhasználásával ki mondhatjuk, hogy az emberi cselekvés jelentése is valami olyan, amely a lehetséges „olvasók” meghatározatlan számú tömegének van *címezve*. Hegel szerint a cselekvést nem az adott korszak, hanem maga a világtörténelem ítéli meg. *Weltgeschichte ist Weltgericht* – a világtörténelem a világ ítélőszéke. Mindez azt jelenti, hogy az emberi cselekvés, mint a szöveg – nyitott mű, „felfüggesztett” jelentés. Mivel az emberi cselekedet új referenciákat feltárva új alkalmazhatósághoz jut, olyan új interpretációkra is nyitott, amelyek meghatározzák jelentését. Minden jelentésteljes esemény és cselekedet nyitott a jelen *praxisán* keresztül véghezvitt gyakorlati interpretációra. Az emberi cselekvés is nyitott mindazok számára, akik *tudnak olvasni*. Amennyiben az esemény jelentése az utána következő interpretációk értel-

méből adódik, a kortársak interpretációjának nincs semmilyen kiemelt elsőlegessége az értelmező folyamatban.

Az alkotás és interpretáció közötti dialektika lesz az interpretáció *metodológiájának* témája a most következő gondolatmenetben.

II. A szöveginterpretáció paradigmája*

Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy a szöveg analógiája mennyiben gyümölcsöztethető a metodológia szintjén.

A társadalomtudomány módszerére vonatkozó most bevezetendő paradigma legfontosabb velejárója, hogy újszerű megközelítést ajánl fel a humán tudományok számára az *erklären* (magyarázás) és a *verstehen* (megértés) közötti viszony kérdésének revíziójával. Ahogy az közismert, Dilthey kapcsolta e viszonyhoz az ellen-tétező jelentésspektust. Ebben a felfogásban a magyarázat minden modellje az ismeret egy sajátos, a természettudományokra jellemző induktív logikával dolgozó területéről származik. Az úgynevezett *Geisteswissenschaften* (szellemtudomány) autonómiája – ebből következőleg – csak úgy tartható fenn, ha felismerjük annak a megértésnek a magyarázattal meg nem közelíthető alkotóelemét, amely során a számunkra idegen pszichikumot azon jelek alapján értjük meg, amelyekben ez a létező közvetlenül kifejeződik. De ha a *verstehent* (megértést) a logika szakadéka választja el az *erklärentől* (magyarázástól), akkor hogyan lehet egyáltalán tudomány a humán tudomány? Dilthey mindvégig küzdött ezzel a paradoxonnal. Egyre pontosabban mutatott rá – főleg, miután elolvasta Husserl *Logikai vizsgálódások* című könyvét – arra, hogy a *Geisteswissenschaften* (szellemtudomány) is tudomány, ugyanis az életkifejeződések olyan objektiváción mennek keresztül, amely annak ellenére lehetővé teszi a természettudományok eljárásaihoz hasonló tudományos megközelítést, hogy továbbra is megmarad a logika szakadéka a *Natur* (természet) és a *Geist* (szellem), a tárgyi, tényszerű ismeret és a jeleken alapuló ismeret között. Így, úgy tűnik, a tudományos szándék számára az objektiváció által felkínált közvetítettség sokkal fontosabbá válik, mint az életkifejeződéseknek a mindennapi tranz-akciókban felismerhető közvetlen jelentéssel-telítettség.

Saját vizsgálódásom Dilthey ezen végső összezavaró felvetéséből indul ki. Hipotézisem az, hogy az a fajta objektiváció, amely a diszkurzus mint szöveg státusában bekövetkezik, pontosabb választ kínál a Dilthey által felvetett kérdésre. Ez a válasz az *erklären* (magyarázás) és a *verstehen* (megértés) közötti viszonynak az olvasásban nyilvánvalóvá váló dialektikus jellegzetességére épül. Feladatunk tehát az, hogy megmutassuk, az írás paradigmájának másik oldalaként felfogott olvasás mennyiben nyújt megoldást a humán tudományok metodológiai paradoxonára.

* A tanulmány további fejezeteinek már létezik egy magyar fordítása. Vö.: Paul RICŒUR: *A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés*. (Ford. Szabó Márton.) Szociológiai Figyelő 2002/1. 60–76.

Az olvasás által magába foglalt dialektika az írás és az olvasás közötti viszony eredetiségét, a beszélés és a hallgatás közvetlen kölcsönösségi viszonyának dialogikus szituációján keresztül történő megmagyarázhatatlanságát fejezi ki. A magyarázás és az értelmezés közötti dialektika éppen azért jöhet létre, mert az írás–olvasás szituációja önálló problémát vet fel, s nem tekinthető egyszerűen a dialógust alkotó beszélés–hallgatás szituáció kiterjesztésének.

Az általunk képviselt hermeneutika éppen ebben a legkritikusabb a romantikus hagyományával szemben, amely a szövegre alkalmazott hermeneutikai műveletek mintájává a dialógushelyzetet avatja. Egyben azt is vitatom, hogy ez lenne az a művelet, amely rá tudna mutatni arra, mi az, ami már a dialogikus megértésben is hermeneutikai. Ha azonban a dialogikus viszony nem biztosíthatja számunkra az olvasás paradigmáját, akkor eredeti, önmagában is megálló paradigmaként kell felépítenünk azt.

Az olvasás paradigmája legfontosabb jellegzetességeit magából a szövegstatusz jellemzőiből nyeri: (1) a jelentés rögzítéséből, (2) a szerző gondolati szándékától történő elszakadásból, (3) a nem kézzelfogható referencia kibontásából, és (4) a címzettek körének általánosításából. Ez a négy jegy együtt alkotja a szöveg „objektivitását”. S ebből az „objektivitásból” következik a magyarázás lehetősége, amely semmilyen módon sem származhat máshonnan (mint például a természeti eseményekből), csakis az ezen típusú objektivitással rokon területről. Nem lehetséges a valóság egyik területéről áttérni a valóság egy másik területére – hogy úgy mondjuk, a tények köréből a jelek körébe. Ugyanazon belül, a jelek világán belül megy végbe az objektiváció folyamata, és épül fel a magyarázó eljárás. S ez ugyanaz a jeltér, amelyen belül a magyarázás és az értelmezés egymásnak feszül.

A fentiekben bevezetett dialektikát két eltérő úton gondoljuk el az alábbiakban: (1) a megértéstől a magyarázás felé haladva, és (2) a magyarázástól a megértés felé haladva. A két eljárás közötti kölcsönösségi és csereviszony megfelelő utat biztosít számunkra a viszony dialektikus karakterének megközelítéséhez. A bemutatás mindkét felének végén meg kell kísérelnem majd pontosan rámutatni arra, hogyan lehet kiterjeszteni az olvasás paradigmáját a humán tudományok teljes területére.

1. A megértéstől a magyarázásig

Ezt az első dialektikát – vagy, pontosabban szólva, az egységben elgondolandó dialektika ezen első alakzatát – könnyen hozzáférhetővé teszi, ha elvitatjuk azt, hogy a szöveg megértése a szerzőhöz való visszatéréssel azonos folyamat. A jelentés és a szándék szétválasztása azt a teljes mértékben eredeti szituációt alkotja, amelyben létrejön *erklären* (magyarázás) és *verstehen* (megértés) dialektikája. Ha az objektív jelentés más, mint a szerző szubjektív szándéka, akkor talán más módon is lehet magyarázni, mint azt. A helyes megértés problémáját nem lehet megoldani pusztán azzal, hogyha egyszerűen csak visszatérünk a szerző szándékának felidézéséhez.

A helyes megértés szükségszerűen a folyamat formáját ölti magára. Ahogy azt Hirsch megállapította *Az érvényesség az interpretációban* című könyvében: nincsenek szabályok a helyes feltételezések megalkotására. Arra azonban vannak módszerek, hogy hogyan érvényesítsük a feltételezéseket.⁶ A feltételezés és az érvényesítés közötti dialektika alkotja a megértés és a magyarázás közötti dialektika egyik alakzatát.

Ebben a dialektikában mindkét aspektus döntő jelentőségű. A feltételezés az, amit „divinatorikusnak”, az érvényesítés pedig az, amit „grammatikainak” nevez Schleiermacher. Azzal járulok hozzá ennek a dialektikának az elméletéhez, hogy még szorosabban fűzöm össze a szöveg és a szövegolvasás elméletével.

Miért van szükségünk a feltételezés műveletére? Miért kell „magyaráznunk” a jelentést? Nem csak azért – ahogy azt már más tanulmányokban kimutattam –, mert a nyelv metaforikus, és mert a metaforikus nyelv kétértelműsége felszólít a megfejtés műveletének végrehajtására, amelyben arra törekszünk, hogy feltárjuk a számos jelentésréteget. A metafora csak az egyik sajátos esete annak, amivel a hermeneutika általános elméletének meg kell küzdenie. Sokkal általánosabb a probléma, amennyiben magát a szöveget kell megmagyarázni, hiszen az nem pusztán változatlan helyiértékkel rendelkező és önállóan megérthető mondatok sorozata. A szöveg egy egész, egy totalitás. Az egész és a részek közötti viszony – ahogy az egy műalkotás vagy egy élőlény esetében fennáll – az „ítélőerő” egy olyan sajátos formáját követeli meg, amelynek elméletét Kant alkotta meg harmadik *Kritikájában*. Pontosan kifejezve: témák (fő témák és altémák) hierarchiájaként jelenik meg az egész. A szöveg mint egész újraalkotásának szükségszerűen körkörösnek kell lennie, ami alatt azt értjük, hogy egy bizonyos egészlegesség előfeltételezése már eleve benne rejlik a részek felismerésében. És viszont: az egész magyarázása a részek elemzésében rejlik. Nincs semmilyen szükségszerű és evidens abban, hogy mit tartunk fontosnak, és mit nem, mit tekintünk lényeginek, és mit nem. A jelentőség megítélése – feltételezés.

Másként megfogalmazva a nehézséget: ha a szöveg egy egész, akkor egyben olyan individualitás is, mint egy élőlény vagy egy műalkotás. S individualitásként csak egy olyan folyamaton keresztül lehet megközelíteni, amely leszűkíti az irodalmi műfajt, vagyis a szövegek azon osztályát érintő általános fogalmak terét, amelyhez az adott szöveg tartozik, és amely korlátok közé szorítja azokat a struktúrákat, amelyek ebben a szövegben keresztezik egymást. Az egyedi szöveg lokalizációja és individualizációja szintén – feltételezés.

Ugyanennek az enigmának egy harmadik kifejeződése: a szöveg mint individualitás több szempontból is megközelíthető. Mint a kocka vagy a térbeli kiterjedés általában, a szöveg is egyfajta „domborművet” alkot. Az eltérő viszonyok

⁶ „A megértés aktusa először is egy zseniális (vagy elhibázott) feltételezés, s nincsen módszer arra, hogyan alkossunk feltételezéseket, nincsen szabály arra, hogyan hozzuk létre a belátást [insight]; az interpretáció metodológiai működése akkor indul meg, amikor elkezdjük ellenőrizni és kritikailag megfigyelni saját feltételezéseinket”; és később: „a néma szimbolizmus számos módon épülhet fel”. Eric D. HIRSCH, Jr.: *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press 1967. 25.

nem azonos magasságban vannak. Az egész újraalkotása tehát a térbeli észleléshez hasonló perspektivikus aspektussal rendelkezik. Mindig fennáll annak a lehetősége, hogy ugyanazt a mondatot eltérő módon, ezzel vagy azzal a mondattal összefüggésbe hozva avassuk a szöveg sarkalatos pontjává. Az olvasás aktusa mindig magába foglalja az egyoldalúság sajátosságát. Az interpretációban így megjelenő elfogultság jellegzetessége – maga a feltételezés.

A felsorolt okok vetik fel az interpretáció problémáját, és nemcsak a szerző pszichikai tapasztalatának közölhetetlensége, hanem a szöveg verbális szándékának lényegi természete miatt is. Ez a szándék más, mint az önálló jelentéssel rendelkező önálló mondatok összessége. A szöveg más, mint a mondatok sorba rendeződése. A szöveg egy összekapcsoló, holisztikus folyamat. A szöveg ezen sajátos szerkezete nem vezethető le a mondatstruktúrából. Következésképpen a szöveg mint szöveg sokoldalúsága más, mint a hétköznapi nyelv önálló szavainak poliszemiája és mint az önálló mondatok kétértelműsége. Ez a sokoldalúság a szöveg mint egész sajátossága, amely így sokféle olvasatra és sokféle magyarázatra nyitott.

A saját feltételezéseinket ellenőrző érvényesítés eljárásait tekintve egyetértek Hirsch-sel, aki szerint ez a folyamat közelebb áll a valószínűség logikájához, mint az empirikus igazolás logikájához. Megmutatni azt, hogy egy bizonyos interpretáció az ismertek fényében valószínűbb, mint más interpretációk, teljesen más folyamatot alkot, mint rámutatni arra, hogy egy bizonyos következtetés igaz. Ebben az értelemben az érvényesítés nem igazolás. Az érvényesítés egy olyan érvelő diszciplína, amely hasonlít a törvényinterpretáció jogi eljárásaihoz. A bizonytalanság és kvalitatív valószínűség logikájával dolgozik. Ennek alapján elfogadható értelmet adhatunk a *Geisteswissenschaften* (szellemtudomány) és a *Naturwissenschaften* (természettudomány) közötti különbségnek anélkül, hogy teret engednénk a személyiség kimondhatatlansága fent idézett dogmájának. Az indexek közvetítő módszere, amely a szubjektív valószínűség logikájára jellemző, egy olyan stabil alapot nyújt a személyiség tudományának, amely valóban rászolgál a tudomány megnevezésre. A szöveg egy kvázi személyiség, és annak az interpretációnak az érvényességéről, amelyet a szövegen alkalmazunk, teljes joggal elmondhatjuk, hogy a szöveg tudományos ismeretét szolgáltatja.

A feltételező zseni és az érvényesítés tudományos személyisége közötti egyensúly alkotja a *verstehen* (megértés) és az *erklären* (magyarázás) közötti dialektika modern kiegészítését.

S mindezzel egyidőben, arra is készen állunk, hogy egy elfogadható jelentést adjunk a *hermeneutikai kör* híres gondolatának. A feltételezés és az érvényesítés a szöveg szubjektív és objektív megközelítéseként egyfajta körkörös összefüggésben állnak. De ez a kör nem egy ördögi kör. Akkor lenne kalitka a számunkra, ha nem tudnánk megszabadulni az úgynevezett „önigazolhatóságtól”, amely – Hirsch szerint – veszélyt jelent a feltételezés és az érvényesítés közötti viszony számára.⁷ Az érvényesítés eljárásaihoz ugyanúgy odatartoznak az érvénytelenítés

⁷ Eric D. HIRSCH, Jr.: *Validity in Interpretation*. I. m. 164.

eljárásai is, amelyek Karl Popper *A tudományos feltárás logikája* című könyvében kiemelt megcáfolhatóság ismervéhez állnak közel.⁸ A megcáfolás szerepét az egymással küzdő interpretációk konfliktusa játssza. Az interpretációnak nemcsak pusztán valószínűnek, de a többinél valószínűbbnek kell lennie. A relatív fölénynek vannak ismérvei, amelyek könnyen levezethetők a szubjektív valószínűség logikája alapján.

Végül, habár igaz, hogy mindig több mint egy módon lehet elemezni a szöveget, az viszont nem igaz, hogy minden interpretáció egyenértékű, és akármely interpretáció beilleszthető az úgynevezett „gyakorlati szabályok életszerűségébe”. A szöveg a lehetséges magyarázatok behatárolt területe. S az érvényesítés logikája engedi meg, hogy a dogmatizmus és a szkepticizmus két véglete között mozogjunk. Mindig fennáll annak a lehetősége, hogy egy interpretáció mellett vagy ellen érveljünk, hogy ütköztessük az interpretációkat, hogy döntsünk közöttük, és hogy megegyezésre törekedjünk, még akkor is, ha ez a kompromisszum áttekinthetetlen a számunkra.

Mennyiben válhat a feltételezés és az érvényesítés közötti dialektika a teljes humán tudomány paradigmájává?

A humán tudományok összes szakembere számára nyilvánvaló, hogy az emberi cselekvések, a történelmi események és a társadalmi jelenségek jelentését számos eltérő módon lehet *magyarázni*. Az viszont már kevésbé nyilvánvaló és megértett, hogy ez a metodológiai összevisszaság magából a tárgy természetéből adódik, sőt, az sem világos teljesen, hogy mindez nem kárhoztatja arra a tudóst, hogy a dogmatizmus és a szkepticizmus között ingadozzon. Ha a szöveginterpretáció tanácsára hallgatunk, világossá válik, hogy az emberi cselekvés jelentéséhez hozzátartozik egyfajta *specifikus sokoldalúság*. Az emberi cselekvés is a lehetséges magyarázatok behatárolt területe.

Az emberi cselekvés egy bizonyos sajátossága, amelyet eddig még nem emelünk ki az elemzés során, fontos összeköttetést biztosít a szöveg specifikus sokoldalúsága és a hasonló módon sokoldalú emberi cselekvés között. Ez a sajátosság a cselekvés szándékoltságának dimenziója és a cselekvés motivációs dimenziója közötti viszonyra vonatkozik. Ahogy azt a cselekvésemélet új területén dolgozó filozófusok kimutatták, a cselekvés szándékoltságra utaló sajátosságát teljes mértékben fel lehet tárni akkor, amikor a „mit tettél” kérdésre adott választ a „miért tetted” kérdésre adott válasz felől magyarázzuk. *Megérthetem*, mit szándékozol tenni, ha el tudod *magyarázni* nekem, miért hajtottad végre ezt és ezt a cselekvést. Nos, vajon milyen jellegű felelet alkothat értelmes választ a „miért tetted” kérdésre? Csakis azok a válaszok lehetnek értelmesek, amelyek a *valamiért* motivációját és nem a *valaminek a következtében* aspektusát teszik megérthetővé. No és, mi az a *valamiért*, amely nem azonos valami okozatával? A *valamiért* – E. Anscombe és A. I. Melden szerint – egy olyan kifejezés vagy frázis, amely lehetővé teszi, hogy

⁸ Karl POPPER: *The Logic of Scientific Discovery*. New York, Basic Books 1959.

a cselekvést ilyenként vagy olyanként fogjuk fel.⁹ Amikor beszámol valaki arról, hogy ezt vagy azt féltékenységből vagy a bosszú irányítása alatt tette, akkor arra vagyunk felszólítva, hogy a cselekvést az érzések vagy diszpozíciók felsorolt kategóriáinak megvilágításába helyezzük. A kifejezésben a cselekvés értelmessé tételének igénye merül fel. A megérthetőség igénye lép fel ebben a befogadók és a cselekvő számára egyaránt. Ez az erőfeszítés kiemelt szerepet játszik akkor, amikor az igénylés „vágykarakterére” alkalmazzuk (Anscombe kifejezése). Az igény és a vélekedés nemcsak ilyen vagy olyan cselekvésre készítő *erőként*, hanem *értelemképzésként* is kiemelt jelentőséggel bír, amely értelem a vágykarakterre vonatkoztatott voltaképpeni beteljesülésből következik. Úgy kell válaszolni a kérdésre, *mintha* a „mit akarsz ezzel elérni” kérdésre felelnénk. A vágykarakter és az arra adott válaszként értelmezhető voltaképpeni beteljesülés alapján lehetséges *vitatkozni* a cselekvés jelentéséről, érvelni az ilyen vagy olyan interpretáció mellett és az ilyen vagy olyan interpretációval szemben. A motívumok számításba vétele pedig előre kijelöli az érvelő eljárások logikáját. Vajon nem mondhatjuk-e azt, hogy amit az emberi cselekvésben meg lehet és meg kell *magyarázni*, az a cselekvés motivációs alapja, vagyis a vágykarakter azon jellege, amely esetlegesen megvilágítja az adott cselekvést? És vajon nem mondhatjuk-e azt, hogy a cselekvést a motívumok alapján magyarázó *érvelési* folyamat tárja fel azt a sokoldalúságot, amely a szöveghez hasonlóvá teszi a cselekvést?

A szöveg jelentésének feltételezését (módszerként) azért terjeszthetem ki joggal a cselekvés jelentésének feltételezésére, mert a cselekvés jelentéséről folytatott vita során is eltávolítom magamtól saját igényeimet és vélekedésemet, s mert alávetem azokat egy olyan dialektikának, amelyben ellentétes nézőpontokkal ütközhetnek. Saját cselekvésem eltávolításával, amely során annak motívumai értelemhez jutnak, az elidegenítés egy olyan útját kövezem ki, amelyen az emberi cselekvés társadalmi *bevésoódése* is végbemegy, és amelyre a fentiekben a „jegyzék” alkotásának metaforáját alkalmazzuk. Azok a cselekvések, amelyeket „jegyzékbe” lehet venni, le lehet „jegyezni”, egyben – a motivációs háttérre alkalmazható érvek sokoldalúsága miatt – eltérő módon *magyarázhatóak* is.

Ha igazságosak szeretnénk lenni a „feltételezés” fogalmának (amelyet a *verstehen* [értelmezés] szinonimájaként kezeltünk) a cselekvésre történő kiterjesztése során, akkor az „érvényesítés” fogalmát is (amelyet az *erklären* [magyarázás] szinonimájaként kezeltünk) ki kell terjesztenünk a cselekvés területére. A cselekvés modern elmélete ebben az esetben is felkínál számunkra egy összekötő elemet az irodalomkritika és a társadalomtudomány eljárásai között. Néhány gondolkodó megkísérelte megvilágításba helyezni azt, hogy hogyan lehet egy szerződéssel vagy egy bűnessel kapcsolatos bírói vagy törvényszéki döntés érvényesítése során használatos jogi eljárás mintájára egy ágensnek *odatulajdonítani* a cselek-

⁹ G. E. M. ANSCOMBE: *Intention*. Oxford, Basil Blackwell 1972.; A. I. MELDEN: *Free Action*. London, Routledge and Kegan Paul 1961.

vést. H. L. A. Hart *A kötelezettségek és a jogok odatulajdonítása* című híres cikkében igencsak meggyőző módon mutatta ki, hogy a jogi okfejtés egyáltalán nem abból áll, hogy az általános törvényeket az egyedi esetekre alkalmazzuk, hanem hogy megmagyarázzuk a mindig egyedi vonatkozású döntéseket.¹⁰ A döntés mindig a kereset vagy a vád „hatálytalanítására” törekvő mentségeivel és a védelem körülményes cáfolatával teljeseedik be. Amikor Hart azt mondja, hogy az emberi cselekvés alapvetően „megkérdőjelezhető”, és hogy a jogi okfejtés egy olyan érvelő eljárás, amely megtámadható a kereset vagy a vád „hatálytalanítására” törekvő eltérő módszerekkel, akkor az érvényesítés egy olyan általános elméletét készíti elő, amelyben a jogi okfejtés alapvető összekötő kapocsként működhet az irodalomkritika és a társadalomtudomány érvényesítő eljárásai között. A jogi okfejtés közvetítő szerepe pontosan mutat rá az érvényesítés folyamatának polemikus jellegére. A bíróság előtt a szöveg és a cselekvés sokoldalúsága az interpretációk konfliktusában mutatkozik meg, s a végső interpretáció olyan ítéletként jelenik meg, amellyel szemben fellebbezéssel lehet élni. Ugyanúgy, mint a jogi kijelentéseket [énoncé], az irodalomkritikai és a társadalomtudományos interpretációkat is lehet vitatni, s így a „mi tudja aláásni a felvetést?” kérdése minden érvelő szituáció közös elemét képezi. Csak a törvényszéken jöhet létre az a pillanat, amikor a megkérdőjelezés folyamata megáll. De ez csak azért van, mert a bíró döntését a közösség akarata végrehajtatja. Sem az irodalomkritikában, sem a társadalomtudományban nincs ehhez hasonló utolsó szó. Vagy ha mégis van, akkor azt erőszaknak kell neveznünk.

2. A magyarázástól a megértésig

A megértés és a magyarázás közötti dialektika új jelentéshez jut, ha megfordítjuk a fentiekben felvázolt folyamatot, vagyis ha a magyarázástól haladunk a megértés felé. A dialektika új *Gestalt*-ja a szöveg referenciális funkciójából következik. A referenciális funkció – mint ahogy azt megjegyeztük – meghaladja a dialógusszituációban résztvevő beszélő és hallgató számára közös, tisztán kézzelfogható szituáció felmutatását. A körülvevő világ ezen absztrakciója két ellentétes hozzáállást létesít. Olvasóként fenntarthatunk egy (a szöveg által kialakított) felfüggesztett állapotot, amely minden azonosítható világra nyitott, vagy aktualizálhatjuk a szöveg potenciális, nem kézzelfogható referenciáját saját új olvasásszituációinkban. Az előbbi esetben a szöveget világtalan entitásként kezeljük; az utóbbi során az olvasás műveletének „beteljesítő” sajátosságával egy új, kézzelfogható referenciát alkotunk. Az olvasásaktus dialektikus kölcsönhatásként mindkét lehetőséget egyaránt előidézi.

¹⁰ H. L. A. HART: *The ascription of responsibility and rights*. Proceedings of the Aristotelian Society 49. 1948. 171–194.

Az előbbi olvasási stratégiát az irodalomkritika különböző *strukturális* iskolái művelik. Megközelítési módjuk nemcsak lehetséges, hanem teljes mértékben legitim is. A kézzelfogható referencia felfüggesztéséből, az *epochéból* indul ki. Olvasni annyi, mint fenntartani a világra utaló kézzelfogható referencia felfüggesztését, és áthelyezni az olvasót abba a világtalan, „elzárt” „térsgébe”, amelyen belül a szöveg helyezkedik el. Mindennek megfelelően a szövegnek nem lesz külső, csak belső megfelelése. Még egyszer ki kell emelni: ha a szöveget szigorúan szövegként, és ha e szövegek rendszerét irodalomként határozzuk meg, akkor az irodalmi tény tárgyalását a jelek egy olyan zárt rendszerébe igazítjuk bele, amely hasonló a fonológia által felfedezett, minden diszkurzus alapját képező zárt rendszerhez, és amelyet Saussure a *nyelvnek* [la langue] nevezett. E munkahipotézis szerint tehát: az irodalom a *nyelv* [langue] *analogonja*.

A fentiekben vázolt absztrakció alapján egy olyan új típusú magyarázó hozzáállás terjeszthető ki az irodalmi tárgyra, amely – szemben Dilthey elvárásaitól – már nem a természettudományok, vagyis a nyelv számára idegen ismeret területéről származik. Ezen a szinten már nem működik *Natur* (természet) és *Geist* (szellem) szembeállítás. Ha vannak is átvett modellek, azok egy közös területről, a szemiológia területéről származnak. Így tehát lehetséges azok szerint az alapszabályok szerint kezelni a szövegeket, amelyeket a nyelvészek már sikeresen alkalmaztak a nyelvhasználatot megalapozó elemi jelrendszerre. A genfi, prágai és dán iskolától megtanulhattuk, hogy a *folnyamatok* sorából mindig ki lehet következtetni *rendszereket*, és hogy ezek a rendszerek – legyenek azok fonológiaiak, lexikaiak vagy szintaktikaiak – olyan alkotóegységekből épülnek fel, amelyeket pusztán az azonos rendszeren belül található más alkotóegységekhez mért oppozíciós viszony alkot. A nyelvészet struktúrafogalmát így a tisztán különbözőségi viszonyban álló entitásoknak az alkotóegységek véges készletén belüli kölcsönhatása építi fel.

Ezt a strukturális modellt alkalmazzuk most a szövegre, vagyis a nyelvészek által figyelembe vett utolsó alkotóegységnél, a mondatnál hosszabb jelsorra. Először Claude Lévi-Strauss fogalmazta meg ezt a munkahipotézist a szövegként értett mítoszokkal foglalkozó *Strukturális antropológia* című könyvében.¹¹

A munkahipotézis szerint a minimálisan mondathosszúságú elemekre épülő, és az azokból összeálló sajátos mitikus elbeszélés alkotta nagyobb egységeket a nyelvészet által ismert legkisebb alkotóegységekre is alkalmazott szabályok szerint lehet kezelni. [...] Ennek végrehajtása során valóban mondhatjuk azt, hogy megmagyaráztunk egy mítoszt, de azt már nem, hogy ezzel interpretáltuk is. A strukturális elemzés segítségével a mítosz logikáját fejthetjük ki, azokat a műveleteket, amelyek összeillesztik egymással a „viszonycsomagokat”. Ez a logika alkotja „a megfigyelt mítosz strukturális törvényét”.¹² Ez a törvény azonban min-

¹¹ Claude LEVI-STRAUSS: *Anthropologie structurale*. Paris, Plon 1958. Magyarul: *Strukturális antropológia I-II.* (Ford. Saly Noémi.) Budapest, Osiris Kiadó 2001.

¹² Claude LEVI-STRAUSS: *Strukturális antropológia I.* I. m. 168.

denekelőtt az olvasás és semmiképpen sem a beszéd tárgya, beszéd alatt az újra-mondást értve, amely során a mítosz ereje újraaktiválódik egy egyedi szituációban. Ez esetben a szöveg – a jelentés felfüggesztésének és minden aktualizáló jelenbeli beszéd elhalasztásának köszönhetően – pusztán szöveg marad.

Az alábbiakban azt mutatom meg, mennyiben követeli meg a „magyarázás” (*erklären*) az „értelmezést” (*verstehen*) is, s mindez mennyiben visz friss erőt abba a belső dialektikába, amely az „interpretációt” mint egészt alkotja.

Valójában senki sem áll meg a mítosz és az elbeszélés olyan formális felfogásánál, amely az alkotóegységek algebráját adja. Ez többféle módon is kimutatható. Először is, a mítosz mégoly nagy mértékben formalizált leírása estében is – mint például amelyet Levi-Strauss nyújt –, mondatként van felfogva a „mitémának” nevezett alkotóegység: vagyis egyszerre bír jelentéssel és referenciával. Mondhatja-e bárki is azt, hogy a mitéma jelentése mint olyan neutralizálódik akkor, amikor belép a mítosz „logikáját” egyedül meghatározó valamely „viszonycsomagba”? Hiszen – másfelől – a viszonycsomagok is mondatformában kerülnek leírásra. Továbbá, a nyelvjáték alakját magára öltő oppozíciók és kombinációk rendszerének egésze is minden jelentés híján állna, ha maguk a mítosz által közvetíteni hivatott oppozíciók – márpedig Levi-Strauss szerint ez a mítosz feladata – nem lennének már eleve jelentéses oppozíciók: mint például a születés és halál, a vak-ság és tisztánlátás, a szexualitás és igazság oppozíciója. Ezen egzisztenciális konfliktusok nélkül nem lenne feloldást váró ellentét, vagyis nem lenne logikai funkciója a mítosznak mint az ellentétek feloldási kísérletének. A strukturális elemzés nem kizárja, hanem előfeltételezi a mítosz felfogásának egy másik (ellentétes irányú) hipotézisét, vagyis azt, hogy az eredetelbeszélés jelentését hordozza. A strukturális elemzés pusztán csak elfojtja ezt a funkciót. De nem haladhatja meg azt. A mítosz logikai műveletként sem működhetne, ha az azt alkotó propozíciók nem mutatnának rá bizonyos határhelyzetekre. A strukturális elemzés, távol állva attól, hogy megszabaduljon az ilyen radikális kérdésfeltevéstől, egy magasabb szintű radikalitás számára őrzi meg azt.

Ha mindez igaz, akkor vajon nem mondhatjuk-e azt, hogy a strukturális elemzés szerepe nem más, mint átvezetni az olvasást az elbeszélt mítosz felszíni szemantikája felől a határhelyzetek mélyebb szemantikája felé, amely a mítosz végső „referensét” alkotja?

Valóban úgy gondolom, hogy ha nem ez lenne a strukturális elemzés funkciója, akkor pusztán egy meddő játékká, osztályozó algebrává egyszerűsödne le, és így a mítosz is megfosztódna attól a funkciótól, amelyet maga Levi-Strauss jelöl ki számára, nevezetesen attól a szerepétől, hogy bizonyos oppozíciókat tudatosítson az emberben, és hogy az oppozíciók progresszív közvetítése felé irányuljon. A mitikus gondolkodás központi tárgyát, vagyis a létezés *apóriáinak* felmutatását semmibe venni annyit jelent, mint leegyszerűsíteni a mítoszelméletet az emberiség jelentés nélküli diszkurzusainak halotti lajstromává. Ha azonban – mindezzel szemben – a strukturális elemzést a naiv és a kritikai interpretáció, a felszín és a mélyréteg interpretációja közötti – kikerülhetetlen – lépcsőnek tekintjük, akkor lehetővé válik, hogy a magyarázást és a megértést egy egységes *hermeneutikai aktus* két eltérő

lépéseként azonosítsuk. A mélyszemantika az, amely a megértés valódi tárgyát alkotja, és amely egy sajátos viszonyt követel meg az olvasó és azon dolgok között, *amiről* a szöveg szól.

De nem szabad, hogy félrevezessen minket az imént bevezetett sajátos személyes viszony kiépülése. A szöveg mélyszemantikája nem azzal azonos, amit a szerző mondani szándékozik, hanem azzal azonos, *amiről* a szöveg szól, vagyis a szöveg nem kézzelfogható referenciájával. A szöveg nem kézzelfogható referenciája az a világ, amelyet a szöveg mélyszemantikája tár fel. Így tehát, amit megértünk, az nem a szöveg mögé van rejtve, hanem az az, ami a szöveggel szembenézve tárul fel. Nem a diszkurzus eredetei szituációját kell megérteni, hanem azt, ami benne egy lehetséges világ felé mutat. A megértést a legkevésbé sem érdekli a szerző és a szerző szituációja. Azokat a felajánlott világokat akarja megragadni, amelyeket a szöveg referenciája tár fel. A szöveg megértése annyit jelent, mint követni az értelemtől a referencia felé, a „mit mond?” felől a „miről beszél?” felé való elmozdulását. A strukturális elemzés által betöltött *közvetítő* szerep alkotja mind az objektív megközelítés igazolását, mind a szubjektív megközelítés helyreigazítását ebben a folyamatban. Egyértelműen megment attól, hogy a megértést a szöveg mögött esetlegesen megbújó szándék intuitív megragadásával azonosítsuk. A mélyszemantika szerepének a strukturális elemzés által meghatározott jegyei sokkal inkább arra szólítanak fel minket, hogy a szövegből kiinduló iránymutatás-ként, a dolgok új úton történő megközelítéseként, egy bizonyos gondolkodásmód kijelöléseként fogjuk fel a szöveg értelmét. [...]

A magyarázás és az értelmezés közötti dialektika ezen második alakzata vagy *Gestaltja* erős, a humán tudomány teljes területe számára hasznos paradigmatiskus szereppel bír. Most ennek három aspektusára szeretnék rávilágítani.

Először is, a magyarázás paradigmájaként értett strukturális modell kiterjeszthető a szövegen túl minden társadalmi fenoménra is, hiszen alkalmazhatósága nem korlátozódik pusztán a nyelvi jelekre, hanem a nyelvi jelekhez hasonló más típusú jelek magyarázására is átvihető. A szemiológiai rendszerek alkotják az összekötő kapcsot a szövegmodell és a társadalmi fenomén között. A szemiológia felől nézve a nyelvi rendszer csak az egyik fajtája a szemiotikai jelenségnek, bár kétségkívül kiemelt jelentőséggel bíró fajtája, amennyiben az összes többi megvalósulás paradigmáját alkotja. Így kijelenthetjük, hogy a magyarázat strukturális modellje annyiban általánosítható, amennyiben a társadalmi fenoménról is elmondható, hogy szemiológiai jegyekkel bír, vagyis amennyiben a társadalmi fenomén szintjén is meghatározhatóak a szemiológiai rendszer sajátos viszonyai: a kód és az üzenet közötti általános viszony, a kód specifikus alkotóegységei közötti viszonyok, a jelölő és a jelölt közötti viszony, a társadalmi üzeneteken belüli és az üzenetek közötti sajátos viszony, az üzenetek cseréjeként értett kommunikáció struktúrája stb. Mindaddig, amíg a szemiológiai modell működtethető, a szemiotikai vagy szimbolikus funkció – vagyis a dolgok jelekkel történő behelyettesítése, a dolgok jelek segítségével történő reprezentálása – többet kell hogy jelentsen a társadalmi élet pusztá megvalósulásánál, megnyilvánulásánál. Mindez magának a társadalmi életnek a létesítése. A szemiotikai funkció általánosíthatósága alapján inkább

azt kéne mondanunk, hogy a szimbolikus funkció nem egyszerűen társadalmi jelenség, hanem hogy maga a társadalmi valóság alapvetően szimbolikus.

Amennyiben ezt a felfogást követjük, akkor a strukturális modell magyarázó sajátossága a klasszikus kauzális modelltől meglehetősen eltérő alakot ölt, főleg, ha a kauzalizást – Hume interpretációjának megfelelően – az előzmények és a következmények belső logikai összefüggést nélkülöző szabályos sorozataként fogjuk fel. A strukturális rendszer igencsak másfajta viszonyokat tartalmaz: nem sorozati viszonyokat vagy az egymásra következés viszonyait, hanem a kölcsönös függőségi kapcsolatokat. Ha mindez igaz, akkor a cselekvéseméletet megmérgező okokról és okozatokról szóló klasszikus vita az utóbbi évtizedekben végképp elvesztette jelentőségét. Amennyiben a magyarázás legfontosabb téje a szemiotikai rendszerek közötti kölcsönös függőségi viszonyok kutatása, akkor új kifejezésekkel kell átfogalmaznunk a társadalmi csoportokban felmerülő motiváció problémáját. Ezen következmény vizsgálata azonban már nem lehet tanulmányunk tárgya.

Másodszor, a szöveginterpretáció fentiekben bevezetett második paradigmatis sajátossága abból a szerepből származik, amelyet a mélyszemantikának a strukturális elemzés és az elsajátítás között betöltött helyzetében jelöltünk ki. A mélyszemantika közvetítő funkcióját nem szabad lenézni, hiszen az elsajátítás ezáltal veszíti el pszichológiai és szubjektív sajátosságait, és ezáltal nyeri el igazi episztemológiai funkcióját.

Vajon van-e a szöveg mélyszemantikájához hasonló jegye a társadalmi fenomeneknek? Azt kell, hogy mondjam, hogy a szemiotikai entitásként felfogott társadalmi fenomeneken belüli és a szemiotikai entitásként felfogott társadalmi fenomenek közötti kölcsönös függőségi viszonyok kutatása elveszítené jelentését és jelentőségét, ha nem szolgáltatna a mélyszemantikához *hasonló valamit*. Ugyanúgy, ahogy – Wittgenstein híres aforizmájára utalva – a nyelvjátékok is életformák, a társadalmi struktúrák is arra hivatottak, hogy megbirkózzanak az egzisztenciális zűrzavarral, a nehéz emberi helyzetekkel és mélyen gyökerező emberi konfliktusokkal. Ebben az értelemben ezek a struktúrák is rendelkeznek referenciális dimenziókkal. A társadalmi lét *apóriáira* mutatnak rá, olyan *apóriákra*, amelyek köré a mitikus gondolkodás is szerveződik. És a referencia ezen hasonlóságot létesítő funkciója olyan lehetőségeket tár fel, amelyek erős összefüggésben állnak a szöveg nem kézzelfogható referenciájával, vagyis egy olyan *Welt* bevezetésével, amely már nem tekinthető *Umwelt*nek, egy olyan világ felvázolásával, amely már több mint egy szituáció. Vajon nem mondhatjuk-e azt, hogy a társadalomtudományban is a strukturális elemzésen *keresztül* haladunk a naív interpretáció felől a kritikai interpretáció felé, a felszín interpretációja felől a mélyréteg interpretációja felé? Azonban, ne feledjük, hogy az egész folyamatot a mélyréteg interpretációja teszi jelentésteljessé.

Az utóbbi észrevétel vezet el harmadik és végső megjegyzésünkhöz. Ha a vég-sőkig követjük a magyarázás és az értelmezés közötti dialektika paradigmáját, rá kell jönnünk, hogy azt a jelentésteljessé mintát, amelyet a mélyréteg interpretációja igyekszik megragadni, nem lehet megérteni anélkül a személyes állásfoglalás nélkül, amelyet a szöveg mélyszemantikáját megragadó és azt a „sajátjává” formáló

olvasó hajt végre. Mindenki ismeri azt a tiltakozást, amely az elsajátítás koncepciójának a társadalomtudományokra történő kiterjesztését követi. Vajon nem legitimálja-e mindez a személyes előítéletek és a szubjektív elfogultság betörését a tudományos kutatás körébe? Vajon nem vezeti-e be mindez a hermeneutikai kör összes paradoxonát a humán tudományba? Más szavakkal megfogalmazva: vajon nem rombolja-e szét a feltárás *plusz* elsajátítás paradigmája a humán tudomány koncepciójának jogosságát? Az, hogy a szöveginterpretáció keretén belül vezettük be a fogalompárt, nemcsak a paradigmaticus problémafelvetést, hanem a paradigmaticus megoldást is felajánlja a számunkra. Ez a megoldás pedig az, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül a személyes állásfoglalásnak az emberi fenomén megértésében betöltött szerepét, hanem hogy igazítsuk helyre azt.

Ahogy arra a szöveginterpretáció modellje rámutat, a megértésnek semmi köze az idegen pszichikum *közvetlen* megragadásához vagy a gondolati szándékkal való *érzelmi* azonosuláshoz. A megértés az azt megelőző és a vele együtt járó magyarázó eljárások miatt teljes egészében *közvetett, közvetített, indirekt*. A személyes elsajátítás szövegbeli megfelelője nem valami olyasmi, ami *átérezhető*, hanem az a magyarázás által felszabadított dinamikus jelentés, amelyet a fentiekben a szöveg referenciájával azonosítottunk, vagyis az a szövegerő, amely egy világ feltárására irányul.

A szöveginterpretáció paradigmaticus jegyét a legmesszebbmenő következményeire is ki kell terjeszteni. Ez azt jelenti, hogy az autentikus elsajátítás feltételei már önmagukban paradigmaticusak, mivel a szöveggel kialakított viszonyban nyilvánulnak meg. S éppen emiatt nem lehet kizárni a személyes állásfoglalás végső lépését az azt közvetítő objektív és magyarázó eljárások sorozatából.

A személyes állásfoglalás jelenségének ezen helyreigazítása nem helyezi hatályaon kívül a „hermeneutikai kört”. Ez a körkörösség mindig a tudás leküzdhetetlen struktúrája marad, amikor az emberi dolgok ismeretéről van szó, a helyreigazítás azonban megvédhet attól, hogy ördögi körré alakuljon.

Végére is, a „hermeneutikai kör” nem más, mint maga a magyarázás és az értelmezés, az értelmezés és a magyarázás közötti kölcsönös függőségi viszony.

Az elbeszélő funkció*

Tanulmányom célja, hogy felvázolja az elbeszélő diszkurzus egy olyan általános elméletét, amely egyszerre vonatkoztatható a történetírók „valós” elbeszéléseire, illetve a történetmondók, a drámaírók és a regényírók „fikciós” elbeszéléseire. A tét ez esetben az, hogy egyáltalán körül lehet-e határolni azt a típusú elbeszélő tevékenységet, amely mindkét elbeszélő formában közös. Wittgenstein szavait használva, ha az elbeszélés egy egyedi „nyelvjáték”, és ha a nyelvjáték mindig „egy élettevékenység vagy egy életforma” is, akkor azt a kérdést kell feltennünk, hogy mely életformával áll összeköttetésben az elbeszélő diszkurzus egésze. Ennek keresését értem „az elbeszélő diszkurzus kutatásán”.

A kutatásnak két különböző, de szorosan összefüggő szinten kell mozognia: az *értelem* szintjén és a *referencia* szintjén. Az első szinten a problémát az jelenti, hogy egyáltalán van-e közös *struktúrája* a történelemnek és a fikciónak, vagyis van-e közös mondatelrendező elvük a tulajdonképpeni diszkurzív síkon. Ez az első elemzés formális jegyekkel rendelkezik, s meg is kell maradnia a formális szinten. A második szinten a problémát az jelenti, hogy a történelem és a fikció – túl azokon az evidens különbségeken, ahogyan megközelítik a „valóságot” (a szó akár-mely értelmében véve azt) –, bár eltérő módokon, de mégis individuális és társadalmi létezésünk ugyanazon alapvető sajátosságára mutatnak rá. Ezt a sajátosságot az igencsak eltérő filozófiák „történetiségnek” nevezik, amely azt a fundamentális és makacs tényt jelöli, miszerint történelmet írunk, a történelembe ágyazódunk bele, történeti létezők vagyunk. A végső problémát tehát az jelenti, hogy rámutassunk, a történelem és a fikció a bennük megmutatkozó közös elbeszélő struktúra segítségével milyen módon járulhat hozzá történetiségünk leírásához és újra-leírásához. Egyszóval, kutatásunk végső tétje a narrativitás és a történetiség közötti kölcsönös függőségi viszony vagy – még inkább – összetartozás kimutatása.

I. A történelmi és a fikciós elbeszélés strukturális egysége

Nem szabad azt feltételezni, hogy egyszerűbb bevezetni a történeti és a fikciós elbeszélés strukturális egységét, mint feltárni közös referenciájukat vagy – ahogy azt a későbbiekben nevezni fogom – referenciájuk saját történetiségükben végbe-

* Paul RICEUR: *La fonction narrative*. Etudes théologiques et religieuses 54. 1979. 209–230. Angolul: *The narrative function*. Semeia 13. 1978. 177–202. Illetve: *The narrative function = Hermeneutics & the Human Sciences*. (Szerk., ford. John B. Thompson.) Cambridge, Cambridge University Press 1981.

menő keresztelkedését. A narrativitás fogalmának lényege valós nehézségeket állít eléünk. Egyfelől, a történelemről szólva teljes elutasítást nyert az, hogy maga a történelem végső fokon egy elbeszélő sajátosság lenne; és másfelől, a fikció oldaláról nézve ugyanígy elutasítást nyert az, hogy az elbeszélés kronológiai dimenziója visszavezethetetlen lenne valami eredendőbbre. Az első paradoxon tehát, amellyel szembe kell néznünk, hogy a narrativitás jelenségét – amely elvileg mind a történeti, mind a fikciós elbeszélésben közös – az elbeszélő műfajt kettéválasztó vonal egyik és másik oldalán, egymástól függetlenül kell meghatározni.

1. A történelem mint elbeszélés

A történelem másra vissza nem vezethető elbeszélő sajátosságának tényét kell először megmutatnom. A ténnyel szembeszegülő ellenállás az angol szerzők episztemológiai érvein és a francia történészek magyarázatain alapul.

A történelem másra vissza nem vezethető elbeszélő sajátosságának félreismerését az analitikus filozófiában Carl Hempel híres, *Az általános törvények szerepe a történelemben* című cikkére lehet visszavezetni.¹ Ez a cikk – valójában – nem egyenesen a történelem elbeszélő aspektusára tör, lévén hogy abban az időben még nem volt ez kulcskérdés. Központi tétele inkább az, hogy az általános törvényeknek hasonló szerepük van a történeti és a természettudományokban. Az a tétel azonban, hogy a történeti magyarázat nem különbözik a fizikai magyarázattól – amely olyan eseményekkel foglalkozik, mint a fizikai állapot megváltozása, a víztartály szétrobbanása, a földrengés stb. –, már eleve magában hordozza a történelem elbeszélő specifikusságának kizárását. A következő módon érvel: minden egyes esemény két premisszából vezethető le. Az egyik a kezdeti feltételeket írja le: megelőző eseményeket és alaphelyzetet stb. A második egy olyan általánosságot, univerzális feltételt erősít meg, amelyet – ha bebizonyosodik – a törvény névvel lehet illetni. Ha a két premissza pontosan megállapítható, akkor az éppen vizsgált esemény logikailag levezethető, és így megmagyarázottnak tekinthető. Belátja, hogy a történelem nem hozható teljes mértékben összefüggésbe ezzel a modellel. De ez csak azt bizonyítja, hogy a történelem eddig még nem emelkedett a tudományok megszerkesztettségi szintjére, merthogy azok az általánosságok, amelyre magyarázó szándékát építi, még nem teljesen kiforrottak, vagy csak pusztán olyan áltörvények, amelyek a józan ész vagy a nem tudományos pszichológia által alkotottak – sőt, még akár azt is mondhatnánk, hogy ezek az általánosságok az olyan felszínre törő babonákból és hiedelmekből épülnek fel, amelyekkel a mágikus és misztikus elméletek magyarázzák a természet és a történelem működését. Az egyetlen szépítés, amelyet Hempel hajthatatlan tézisalkotása megenged, hogy a történelem – a szerencsésebb esetekben – „magyarázó vázlatokkal” dolgozik. Ezek a vázlatok olyan általánosságok, amelyek, bár nem felelnek meg az igazolható tör-

¹ Carl HEMPEL: *The function of general laws in history = Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York, The Free Press 1942. 231–243.

vényszerűség feltételeinek, kétségkívül olyan pontok felé mutatnak, ahol nálánál sokkal specifikusabb általánosságok ismerhetők fel; és egyben olyan szabványokat állítanak elő, a vizsgálat olyan lépcsőfokait jelölik ki, amelyek megfelelhetnek a tudományos magyarázat modelljének.

Így tehát úgy tűnik, hogy Hempel modelljének felépítése semmilyen módon sem érinti a történelem elbeszélő természetét. A problémáról szóló vita első fázisában a történetíró munkája és a fölérendelt modell közötti diszkrepanciára fókuszált. Ennek végiggondolása során a történelem másra vissza nem vezethető elbeszélő struktúrájának kérdése a modellezés ellenpéldájaként merült fel. Hempel modelljének összes kritikusa egyetért abban, hogy a törvények nem ugyanúgy funkcionálnak a történelemben, mint a természettudományokban. A történetész ugyanis nem alkotja a törvényeket, hanem használja azokat. Mindazonáltal ezek a törvények akkor is a szabályszerűség és az univerzalitás különböző szintjeinek belső részévé, hozzátartozójává válhatnak, ha egy olyan olvasó vetíti bele azokat, aki nem egy, a fejében létező, egyféleképpen elvégezhető, monolit magyarázó modell alapján közelíti meg a történelmi szöveget. S ez azért lehet így, mert a történeti magyarázat, akármilyen mértékben függ is össze strukturálisan a természettudományi magyarázattal, egy attól eltérő, önálló, sajátos funkciót tölt be. Ezt a funkciót, ahogy azt már fent jeleztük, egy olyan diszkurzivitás vezeti be, amely már eleve elbeszélő formát ölt magára.

Hempel elemző módszere már a kezdeténél elköveti azt a hibát, hogy nem veszi figyelembe az alapvető különbséget a pusztán végbemenő fizikai esemény és a között az esemény között, amely már eleve történeti státushoz jutott oly módon, hogy krónikákban, legendákban, emlékiratokban stb. mondták el. Hempel elemző módszere azon a semlegesítő felfogáson alapul, hogy „az egyes állítások az egy bizonyos helyen és időben lezajló esemény megtörténtét jelentik be”, vagy hogy az állítások „olyan egyedi eseményeket vesznek számításba, amelyek csak egyetlen egyszer következnek be”.² A történelmi esemény azáltal, hogy ily módon el lett szakítva eredeti beágyazódásából, éppen specifikusságát veszíti el azért, hogy beilleszkedhessen az esemény egy olyan általánosított felfogásába, amely meg van fosztva az elbeszélőaktussal fenntartott összes lehetséges viszonyától. Azonban, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy a történelmi események történeti státusukat nemcsak bizonyos egyedi állításokban végbemenő artikulálódásaik miatt, hanem az egyedi állításoknak egy sajátos elbeszélést alkotó konfigurációba való beilleszkedése során nyerik el, akkor az episztemológiai vita középpontjába már nem a történeti magyarázat természetét, hanem funkcióját kell helyeznünk. Talán olykor teljes joggal megengedhető, hogy a történeti és a természettudományos magyarázat természete hasonló, és hogy ezen a szinten nincsen alapja a megértés és a magyarázás szembeállításának. A kérdés azonban nem az, hogy a magyarázatok struktúrája eltér-e, hanem sokkal inkább az, hogy éppen milyen jellegű diszkurzusban funkcionál az adott magyarázó struktúra.

² Charles FRANKEL: *Explanation and interpretation in history = Theories of History*. (Ed. Partick Gardner.) New York, The Free Press 1959. 409., 410.

2. A cselekmény fogalma

Vizsgálódásunk ezen pontján be kell vezetnünk a *cselekmény* döntő jelentőségű fogalmát. Ahhoz, hogy egy esemény történelmi legyen, többnek kell lennie egy egyedi esetnél: egy bizonyos cselekmény felépítésében való közreműködése alapján kell meghatározni. A cselekmény fogalma szolgáltatja – szögezzük le előre – az összekötő kapcsot a történészek által írt történelem és a fikciós elbeszélések között.

Mi a cselekmény? A történetkövetés aktusának azon fenomenológiája szolgál vizsgálódásunk kiindulópontjául, amelyet W. B. Gallie *Filozófia és történeti megértés* című könyvében vezet elő.³ Kezdjünk azzal a tétellel, hogy egy történet egy bizonyos számú valós vagy kitalált szereplő cselekvésének és tapasztalatának sorozatát írja le. A szereplő egy éppen megváltozó szituációban tűnik fel, vagy akként jelenítődik meg, aki éppen reagál a szituáció megváltozására. Ezek a változások vizsgálhatva, a szituációk és a szereplők rejtett aspektusaira világítanak rá azáltal, hogy olyan új kihívó helyzetet alkotnak, amely gondolkodásra, cselekvésre, vagy mindkettőre szólít fel. A kihívó helyzetre adott válasz vezeti el a történetet befejezéséig.

Követni egy történetet így tehát annyit jelent, mint úgy megérteni az egymásra következő cselekvéseket, gondolatokat és érzéseket, ahogyan egyfajta sajátos *íránnyultságot* építenek ki. Ez alatt azt értem, hogy a cselekmény felépítése vezet végig minket a történeten, és hogy mi a folyamat lezárására, kulminálódására vonatkozó elvárásokkal válaszunk erre az irányítottságra. Ebben az értelemben a történet „végkimenetele” az a pólus, amely a teljes folyamat irányító erejét alkotja. Az elbeszélés végkimenetele mindazonáltal egyszerre levezethetetlen és előre jelezhetetlen is. Nincs is igazán történet, ha a lehetőségek sokasága nem tartja ébren figyelmünket. S éppen emiatt akarjuk végigkövetni a történetet a végkimenetelig. A végkimenetel tehát nem is igazán *előre jelezhető*, hanem sokkal inkább *elfogadható* jellegű. Ha a vége felől visszatekintünk az azt előkészítő epizódokra, elkerülhetetlenül arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a zárás éppen ezeket az eseményeket és a cselekvéseket éppen ilyen láncolatát követeli meg. Ezt a retrospektív visszapillantást azonban éppen a történet követése során keletkező elvárásaink teleologikusan vezérelt mozgása teszi lehetővé. A lehetőségek paradoxona, a „mindezek után elfogadható az, hogy...” belátása jellemzi akármely történet megértését.

Gallie tézise szerint „a történelem a nemzetségtörténet jellegzetességeivel bír”. A történelem történetként „a társadalmakban, nemzetekben vagy más efféle hosszú távra szervezett csoportosulásokban együtt élő és dolgozó emberek nagyobb eredményeiről vagy bukásairól” szól.⁴ Azok a történelmek, amelyek a birodalmak megalakulását vagy felbomlását, a társadalmi osztályok felemelkedését és bukását,

³ W. B. GALLIE: *Philosophy and Historical Understanding*. New York, Schocken Books 1964.

⁴ W. B. GALLIE: *Philosophy and Historical Understanding*. I. m. 66.

a társadalmi változásokat, egy vallást vagy éppen egy irodalmi stílust tárgyalnak, annak ellenére, hogy kritikai szempontból viszonyulnak a hagyományos elbeszélésekhez – továbbra is *elbeszélések*. S az ilyen történelmek olvasása továbbra is a történet követésének képességétől függ. Ha a történelem a történet követésének képességében gyökerezik, akkor a történeti magyarázat sajátos feladatának az alap-történet követhetőségét elősegítő fejtegetést kell tekinteni. Más szavakkal: *a magyarázatnak nincs más funkciója, mint segíteni az olvasót abban, hogy továbbkövethesse, végigkövethesse a történetet*. Annak az elméleti általánosításnak a funkciója, amelyet a történészek szeretnének elfogadtatni velünk az, hogy elősegítse a történet követésének folyamatát akkor is, amikor ez a történet megszakad vagy érthetatlenné válik. A magyarázást tehát már eleve magába az elbeszélés szövedékébe kell belefogni.

A történet követésének fenomenológiájára épülő történelemepisztemológiával szemben felvetett elbeszéléseellenes érvelések végiggondolása lehetőséget nyújt arra, hogy megtegyük a hátramaradt döntő jelentőségű lépést is az elbeszélő struktúra felé, és hogy ezáltal áthidaljuk a történeti és a fikciós elbeszélés közötti szakadékot. A Gallie-hez, Dray-hez és Dantohoz hasonló filozófusok szemére vetették azt, hogy egy olyan típusú elbeszélés alá rendelik a történelmet, amely túlzott módon függ a kronológiai rendtől, a megtapasztalt jelen összetettségétől és végül az előítéletek uralta történelmi cselekvők nézőpontjától. Az ellenvetésre adott válasz lehetőséget nyújt arra, hogy még pontosabban specifikáljuk a cselekmény fogalmának episztemológiai struktúráját.

Először is, szembeállva azzal a vélekedéssel, miszerint a történet szükség-szerűen szorosan kötődik a kronológiai rendhez, ki kell jelentenünk, hogy az elbeszélés – bár eltérő arányban, de – mindig egyszerre két dimenziót fog össze: egy kronologikus dimenziót és egy nem kronologikus dimenziót. Az előbbi az elbeszélés „epizodikus dimenziója”. Ez a dimenzió a történet követésének művelete során a történet felépítését befolyásoló lehetőség-elvárásokban fejeződik ki; olyan kérdéseket vet fel, mint az „és így?”, „és azután?”, „mi történt ezután?”, „hova vezetett mindez?”, stb. De az elbeszélő aktus nem merül ki egyszerűen az események összekapcsolásában; egyben egy jelentésteljes totalitást is alkot a szétszórta eseményekből. Az elbeszélő művelet ezen aspektusa az egymásra következő események „összefogásában” reflektálódik a történet követése során. Az elbeszélő művelet ugyanúgy, mint az annak megfelelő történetkövetés művelete azt követeli meg, hogy képesek legyünk *konfigurációt felszabadítani az egymásutániságból*. Louis Mink kifejezését használva, a „konfiguráló” művelet alkotja az elbeszélő tevékenység második dimenzióját.⁵ Ezt a második dimenziót kerüli el teljes mértékben az elbeszéléseellenes szerzők figyelme, akik arra törekednek, hogy megfosszák az elbeszélő tevékenységet annak összetettségétől és – mindenekelőtt – attól az erejétől,

⁵ Louis O. MINK: *History and fiction as modes of comprehension = New Directions in Literary History*. (Szerk. Ralph Cohen.) Baltimore, Johns Hopkins University Press 1974. 117.

amellyel sorozatokat képes összekapcsolni konfigurációkkal. Az így előálló paradox struktúra miatt gyakorlatilag minden elbeszélést az epizodikus és a konfigurációs dimenzió, a sorozat és az alakzat küzdelmeként lehet felfogni. Az összetett struktúra szerint még a legegyszerűbb elbeszélés is mindig meghaladja az események puszta kronologikus egymásutánját, s fordítva, a konfiguráció dimenziója sem tudja anélkül kiiktatni az epizodikus dimenziót, hogy ne tenné ezzel tönkre magát az elbeszélő struktúráját. Az elbeszélés problémájának ezen második aspektusa akkor lesz számunkra igazán érdekes, amikor a „de-kronologizált” elbeszélés strukturalista koncepcióját tárgyaljuk majd; most azonban az első aspektus a lényeges. Csak annyiban lehetséges átültetni a történeti érdeklődést az elbeszélő aktus talajára, amennyiben a konfiguráció dimenziója – az elbeszélő műveletben és a történet követésének műveletében egyszerre megjelenve – már eleve kiépíti a jelentésteljes totalitások kutatásának útját. Ez a tevékenység nem szakadhat el radikálisan az elbeszélő aktustól, hiszen az utóbbi már önmagában összekapcsolja a kronológiai rendezettséget a konfiguráció rendezettségével.

Az elbeszélés és a történelem közötti átjárhatóság felismerése előfeltételezi, hogy igazságot szolgáltatassunk további két feltételezés ügyében is: az egyik feltevés az, hogy az elbeszélő művelet elválaszthatatlanul összekapcsolódik a szerzők által megtapasztalt jelen kusza összetettségével, a másik félreértés pedig az, hogy az elbeszélő művelet feltétlenül alárendelődik a cselekvő személyek önnön cselekvésükről alkotott interpretációjainak.

Az imént felvetettekkel szemben Mink azt jegyzi meg, hogy az események konfiguráló tevékenység által történő összefogása, vagyis maga az elbeszélő művelet az ítélet, pontosabban szólva, a kanti értelemben vett reflektáló ítélőerő jellegzetességeit ölti magára. Elbeszélni és követni egy történetet annyit jelent, mint „reflektálni” az eseményekre folytonos totalitássá történő összeállításuk során.

Éppen emiatt hibás fenntartani azt a véleményt, hogy az elbeszélés abba a perspektívába szorítja bele a hallgatót vagy olvasót, amelyen keresztül az elbeszélés cselekvői elgondolják cselekvéseiket. Az eseményekre reflektáló ítélőerő fogalma magában hordozza a „nézőpont” gondolatát. Ezt az aspektust sokkal teljesebben lehet megítélni a fikciós elbeszélések vizsgálata során. De azt érdemes itt is megemlíteni, hogy az elbeszélő művelet tipikusan egy bizonyos elbeszélőhöz köti a történetet. Ez a viszony a történet elbeszélője által végrehajtható lehetséges megközelítések hatalmas skáláját tárja fel. Ezeket a megközelítési módokat nevezi Scholes és Kellogg „az elbeszélés nézőpontjának”. Azt írják, hogy „a mese és a mesemondó közötti kapcsolatban, illetve a mesemondó és a közönség közötti másik kapcsolatban rejlik az elbeszélő művészet lényege. Az elbeszélő helyzet tehát teljes mértékben ironikus”.⁶ Az *elbeszélő distancia* ezen formája teszi lehetővé annak az új típusú elbeszélőnek a fellépését, akit a szerzőpáros *történetíró*nak nevez, s akinek autori-

⁶ Robert E. SCHOLES, Robert KELLOGG: *The Nature of Narrative*. New York, Oxford University Press 1966. 240.

tása már nem a megörökölt hagyományban, hanem az általa elolvasott dokumentumokban áll. Az „énekmondó” és a *történetíró* mint kutató közötti különbség vitathatatlan. A különbség azonban továbbra is az elbeszélőt mint olyat jellemző, az elbeszélő tevékenység konfiguráló és reflektáló természetével azonos szinten elhelyezkedő „nézőpont” fogalmán belül mutatkozik meg.

A történet és a történelem közötti folytonosság következménye az, hogy a tudományos történelem magyarázó eljárásai nem helyettesíthetik az elsődleges elbeszélést, hanem csak azzal együttműködve funkcionálhatnak, hiszen ez utóbbi konfigurációs struktúrájába vannak beleágyazva.

II. A fikciós elbeszélés és a cselekmény

Az alábbiakban az a feladatunk, hogy a fikciós elbeszélés szintjén is megvédjük a cselekmény specifikus jegyeit. Ennek során a továbbiakban is ideiglenesen zárójelbe helyezzük azokat a különbségeket, amelyek elválasztják egymástól a valós történelmet a fiktív történetektől, vagyis azt, hogy eltérő referenciális aspektussal rendelkeznek, eltérő módon utalnak a cselekvésvilágra, eltérő módon szólnak világunkról.

A fikciós elbeszélés esetében az értelmi szintnek a referenciát figyelmen kívül hagyó kutatása kiemelt módon rászolgál a *strukturális elemzés* elnevezésre. Ezért tanulmányom adott fázisában elsőbbséget fog élvezni a francia strukturalizmus bemutatása. Teljes joggal élvezhet elsőbbséget, hiszen ez az iskola az elbeszélés kutatásának terén érte el legmeggyőzőbb eredményeit. S mindez nem akadályoz meg majd minket abban, hogy az elemző modell kritikája során angol szerzőkhöz is folyamodjunk annak érdekében, hogy helyreállítsuk a cselekmény struktúrához mért elsőbbségét.

Általánosságban elmondható a strukturális elemzésről, hogy a cselekmény szerepét a logikai mélystruktúrákhoz és e struktúrák transzformációjához képest másodlagosan funkcionáló figurációvá igyekszik lefokozni. A cselekmény a megvalósulás szintjéhez tartozik, s nem ahhoz a mélygrammatikai szinthez, amelyet egyedül a struktúrák és azok transzformációi alkotnak.

Ez a hozzáállás a történeti tudásról alkotott hempei modellre emlékeztet, és e modell által a magyarázat általános törvényeinek tulajdonított elsőbbséget idézi fel. De a strukturalizmus esetében sokkal radikálisabban hat a cselekmény kizárása. A történelem episztemológiája azért távolítja el a cselekmény fogalmát, mert az túlzott mértékben függ a kronológiától. A strukturalizmus, azáltal, hogy a felszíni struktúrák szintjére utalja a cselekményt, teljes mértékben megfosztja a kronológiát az elbeszélésben betöltött vezető szerepétől.

Kiindulásként idézzük fel röviden azokat az okokat, amiért minden strukturális elemzés fő jellegzetességévé vált a szintváltásokra történő hivatkozás. Az első – és fundamentális – érv az, hogy az elbeszélésszemiotikának a kvázi axiomatikus úton alkotott modellek alapján fel kellett váltania az *induktív* módszert egy tisztán *deduktív* eljárással; az elbeszélőmódok (orális, írott, grafikus, gesztikulációs)

és az elbeszélőműfajok (mítosz, folklór, legenda, regény, eposz, tragédia, dráma, film, képregény és rajzsorozat) majd végtelen számú változatai alkalmazhatatlanná teszik az induktív modellt.⁷ A nyelvészet követte ki a metodológia megfordításának útját, amely során a kódok és alkotóelemeik véges listája kerül előtérbe a végtelen számú *üzenet*hez képest, amely sokaságot a kódok alapján tudja felépíteni a beszélő. A nyelvészet arra is rámutatott, hogy az alapvető alkotóelemek szisztematikus szerveződését úgy lehet leírni, ha felállítjuk a rendszer belső viszonyait generáló kombinációk és transzformációk szabályait. Ezen feltételek mellett a véges számú alkotóelemek között létesülő belső viszonyok zárt készleteként lehet meghatározni a struktúrát. Így a struktúra sajátosságát jelentő zártság szabályának egyenes és fontos következményévé válik a viszonyok immanens karaktere, vagyis a rendszernek a nyelven kívüli valósághoz mért függetlensége.

Mint az ismeretes, a strukturális jegyeket a legnagyobb sikerrel először a fonológiára, majd a lexikai szemantikára és a szintaktikai szabályokra alkalmazták. Az elbeszélés strukturális elemzését a nyelvi entitások modelljének a – nyelvészek által végső egységnek tekintett – *mondat* szintjén túlrá történő kiterjesztéseként vagy áthelyezéseként tarthatjuk számon. A mondaton túl a tulajdonképpeni *diszkurzust*, vagyis a sajátos (a mondatén túlmutató) kompozíciós szabályokat alkotó mondat-sorozatot találhatjuk (a diszkurzus sajátos szervezőerejének vizsgálata hosszú ideig a klasszikus retorika feladata volt). A diszkurzus mint sajátos szabályozás alatt álló mondat-sorozat egyik legnagyobb kategóriája – az elbeszélés.

A szemiotikai modell kiterjesztése az elbeszélésre a strukturális elemzés általános „de-kronologizáló” törekvéseire mutat rá, vagyis arra, hogy az időbeli aspektust más alapvető formális eszközöknek rendeli alá. Más szavakkal, a strukturális elemzés sajátossága az, hogy az elbeszélés szintagmatikus aspektusát következetesen egy paradigmatischer aspektus felől szabályozza és határozza meg.

Engedtessek meg, hogy még egyszer kiemellem a szituáció ironikusságát: míg a történészeknél vagy a történelem episztemológiai kutatóinál egy olyan tendencia figyelhető meg, hogy túlértékelik az elbeszélés kronológiai és szekvenciális tulajdonságainak jelentőségét, illetve hogy mindebből a történelem elbeszélő jellegét elutasító érveket építenek fel, addig – és mindezzel szemben – a strukturalista irodalomkritikában egy olyan tendencia uralkodik, amely az elbeszélés kronológiai aspektusát a tisztán felszíni struktúrához utalja, és amely az elbeszélés mély-struktúrájában csakis „akronikus” jegyeket ismer fel. Ez a váratlan megfordításokat felvonultató ironikus szituáció pontosan mutat rá arra, hogy mind a történelem, mind a fikciós elbeszélés elméletének és kutatásának középpontjában az alakzatnak és a sorozatnak, a konfigurációnak és az egymásutániságnak a cselekmény fogalmán belüli kapcsolata kell hogy álljon. Az előző fejezetben az volt a stratégiánk, hogy a történeti tudat elméletében felbukkanó, elbeszélésellenes érvek által elvétett konfiguráció dimenziójára helyezzük a hangsúlyt; mostantól az elbeszélés

⁷ Lásd Roland BARTHES: *Introduction à l'analyse structurale de récit*. Communications 8. 1966. 1–27. Magyarul: *Bevezetés a történetek strukturális elemzésébe = A modern irodalomtudomány kialakulása*. (Szerk. Bókay Antal, Vilcsék Béla, ford. Simonffy Zsuzsanna.) Budapest, Osiris Kiadó 1998.

másra vissza nem vezethető szekvenciális sajátosságára kell felhívunk a figyelmet, amely tulajdonságot a strukturális elemzés igyekszik eltörölni vagy elfojtani.

Irányelvet szolgáltatató példaként Greimas *Strukturális szemantika* című könyvében felvonultatott modellt kell végiggondolnunk.⁸ Most nem foglalkozunk részletesebben Vlagyimir Propp *A mese morfológiája* című könyvének elemzésével, annak ellenére, hogy ez a munka úttörő szerepet tölt be az elbeszélés-szemiotika területén. Proppnak jutott először eszébe az, hogy a számtalan epizódból összetevődő orosz varázsmesék verzióit vissza lehet vezetni egy egyedi elbeszéléstípusra. Ez utóbbi mindössze 31 alapvető elbeszélésegységből – amelyeket Propp „funkciónak” nevezett – és hét alapvető szerepkörből – amelyeket később Greimas felhasznált „aktánsainak” meghatározásakor – áll. Azért nem foglalkozunk részletesebben Propp munkájával, mert elemzésében a 31 funkció láncolata megtartja az időbeli sorozatjellegét. A varázsmese formája egy olyan egyedi mese, amelyet a felboríthatatlan rendben elhelyezkedő funkciók szigorú kapcsolatrendszere irányít. A mesemondó mindig egy utat követ, mert csak egyetlen út létezik – az „orosz varázsmeséé”. Ezt a formát azonban nem lehet átvinni – például – Grimm vagy Andersen meséire, s még kevésbé lehet alkalmazni az orosz varázsmeséktől még távolabb álló, vagy egyáltalán, a mesétől távol álló elbeszélések struktúrájára.

Propp követői éppen ezért megpróbáltak egy lépéssel túllépni az elbeszélés szekvenciális aspektusán – amely sorozatiságot ő még megőrzött –, s létrehozni egy olyan modellt, amely oly távol áll a kronológiai rendtől, amennyire csak lehetséges. Ezt a törekvést karolta fel a francia strukturális Greimas által vezetett iskolája. Fő célja az, hogy feltárja a mélystruktúrák szintjén meghatározott tipikus szerepek közötti tisztán relációs viszonyok szintaxisát, és hogy minél következetesebben állapítsa meg az alapvető relációs viszonyok transzformációjának szabályszerűségeit. A fő kérdés az, hogy mennyiben képes az elbeszélés – a proppi funkciók láncolatában még fundamentális jelentőséggel bíró – kronológiai sorozatának helyére lépni egy olyan „akronikus struktúra”, amelyet nem az egymásutániség viszonyrendje határoz meg. Vagy megfordítva a problémát: mi az, ami továbbra is tisztán diakronikus marad egy ilyen modellben? Mert hát ezen a hátramaradt diakronikus aspektuson múlik magának a modellnek is az „elbeszélő” minősége. Vagy vajon tényleg lehetséges elbeszélés az „és azután...”, „és ezért...” kimondása nélkül is? Lehet-e egy modell az elbeszélés modellje, ha nem veszi figyelembe a mélystruktúra szintjén is a diakronikus dimenziót?

Greimas az elbeszélés időbeli megkötöttség alól történő felszabadítása érdekében megfordítja Propp elemzési módszerének rendjét, s közvetlenül a szerepkörök vagy cselekvők készletének vizsgálatával kezd, majd onnan fordul az elemzés második lépésében a funkciók vagy alapvető cselekvésszegmensek készlete felé. Az elbeszélés így alapvetően a benne megjelenő aktáns-struktúra felől definiálódik: „elégséges egy behatárolt számú aktánsviszony meghatározása ahhoz, hogy

⁸ A. J. GREIMAS: *Sémantique structurale: recherche de méthode*. Paris, Librairie Larousse 1966. Lásd még Corina GALLAND: *Introduction à la méthode de A. J. Greimas. Etudes théologiques et religieuses* 48. 1973. 35–48.

egy mikrouniverzum szerveződése magyarázhatóvá váljon”.⁹ Az aktáns-struktúra könnyen hozzáférhető a szintaktikai megfigyelésekből következő elvont *a priori* mártix, illetve a sokféle konkrét realizálódás összehasonlításából induktív módon kikövetkeztethető *a posteriori* struktúra közös, egyszerre történő elrendezése alapján.

E kétirányú strukturális elemzés egy hat szerepkörből álló modell egyensúlyát tárja fel, amely egyensúly három pár bináris oppozícióban álló aktáns-kategóriát határoz meg. Az első kategória a szubjektumot és az objektumot helyezi egymással szembe: az „A irányul B-re” szintaktikai formulára épül; és a funkciók készletéből származtatható. Ez utóbbi arra mutat rá, hogy a tárgyra irányuló vagy teleologikus viszony az akarat, a szándék területén működik: a hős elindul, hogy megtalálja a keresett személyt (Propp példája). A második aktáns-kategória a kommunikációs viszonyra épül: a feladó és a címzett ellentétpárjából építhető fel. Itt is szintaktikai alapról indulunk ki: minden üzenet egy küldőt és a fogadót kapcsol össze. Propp küldőjét (a király személye vagy a hős megbízója) és fogadóját összevetve fellelhetjük akár magán a hősen belül is. A harmadik tengely paradigmatis: a segítő és az akadályozót helyezi egymással szembe. Ez a tengely a szándék-viszonyból vagy a kommunikációs viszonyból is felépülhet, ugyanis mindkettőt lehet elősegíteni vagy megakadályozni. Greimas beismeri, hogy a szintaktikai megalapozottság kevésbé nyilvánvaló ebben az esetben, bár bizonyos nyelvekben bizonyos határozószók (*szívesen, mégis*), bizonyos melléknévi igenevek vagy igei aspektusok helyettesíthetik a szintaktikai szerkezetet. Röviden tehát, a modell három viszonyt gyűjt egybe – a szándékviszonyt, a kommunikációs viszonyt és a cselekvésszerű viszonyt –, s mindhárom bináris oppozíciót alkot.

A három viszonyt és hat pozíciót tartalmazó aktáns-modell alapján igyekszik Greimas újra meghatározni Propp funkcióit, s úgy, hogy egy bináris modell szerinti párokba rendezi azokat: a *tiltás* és a tiltás *megszegésének* ellentétpárja szerint. Ezután transzformációs törvényeket alkalmaz ezekre az egyszerűen kiszabott viszonyokra. Greimas ennek során fogalmazza meg egyik legfontosabb állítását, amely előkészíti az *Értelemről* című könyvében (1970) kidolgozott második modelljét. Az összekapcsolódás és a szétválasztódás formáját csak a szintagmatikus kontextusból kiszakított, csak egyetlen és önmagában vett szemikus kategóriára épülő transzformációk ölthetik magukra. A funkciók készletét az összekapcsolandó egységek és a szétválasztandó oppozíciók helyettesítenék tehát be. Például, a „tiltás *versus* megszegés” párosban a parancs vagy utasítás negatív irányú transzformációját jelenti a tiltás. Az utasítást a másik oldalon az engedelmisség fogadja, s az utasítás-engedelmisség viszonya így létrehozza az egyezségkötést. A „valami *versus* valami ellentettje” típusú egyszerű oppozíció alapján az utasítás negatívjaként foghatjuk fel a tiltást, a megszegést pedig az engedelmisség negatívjaként. A kettős oppozíciók ezen rendszere a besorolással egyszerre négy funkció helyét határozza meg. A szintagmatikus szinten az elbeszélés mint egész egy olyan folyamatként jelenik meg, amely az egyezség megszegésétől a megszegett egyezség

⁹ A. J. GREIMAS: *Sémantique structurale*. I. m. 176.

helyreállítása felé mozogva bontja ki önmagát. Propp összes többi funkcióját is így, a transzformációk szabályainak megfelelően kell lépésről lépésre átalakítani. A nyilvánvalóan szintagmatikus jegyekkel rendelkező próbatétel [*épreuve*] funkcióját például a „parancs *versus* engedelmesség” és a „konfrontáció *versus* sikeres végrehajtás” kettős oppozíciójának logikai sémája alapján lehet újraformálni, s ennek segítségével fel lehet dolgozni a segítő beiktatását is a „megmérettető próbatételbe”, a hiány felszámolását is a „főpróbatételben”, s a hős felismerését is a „megdicsőítő próbatételben”. Végeredményben tehát az elbeszélés minden dramatikus folyamatát úgy lehet interpretálni, mint amely a parancsmegszegésként leírható kiindulási szituációt átfordítja a parancs helyreállításaként felfogott végponttá.

A greimas-i modell vizsgálatát azok a másra vissza nem vezethető időbeli jegyek követelték meg, amelyek ellenállnak a de-kronologizáció fentiekben bemutatott folyamatának. Az elbeszélés másra vissza nem vezethető temporalitásának felismerése egyben arra is felszólít bennünket, hogy néhány alapfeltevést is problematizáljunk.

A próbatétel fogalmában tisztán felismerhetjük azt a nehézséget, amelynek jelentőségére rendkívüli mértékben mutat rá az elemzés. Maga Greimas ismerte fel: „az egész elbeszélést vissza lehetne vezetni erre az egyszerű struktúrára, ha a »konfrontáció *versus* sikeres végrehajtás« funkcionális párosában nem maradna továbbra is egy olyan diakronikus aspektus, amelyet már nem lehet átalakítani egy elemi szemikus kategóriává”; és később: „a próbatételt egy olyan másra vissza nem vezethető folyamatként kell felfognunk, amely az elbeszélés diakroniaként történő meghatározását követeli meg”.¹⁰ A próbatételt alkotó „konfrontáció–sikeres végrehajtás” párosa egy olyan nagyobb sorozat eleme (a keresés küldetése), amelynek diakronikus karaktere kiiktathatatlan. Következésképpen, a diakronikus elem nem lehet a strukturális elemzés pusztá feleslege: a teljes folyamat, amely az egyezségtől a konfliktusig, a parancs elutasításától annak helyreállításig vezet – *természetesen az egymásra következők jellegzetességével bír*. S több szempontból is azzal bír. Az egyezés és a konfliktus közötti szakadás annak az időbeli jellegzetességét fejt ki, amit Augustinus – Plotinosz görög *diasztázisz* fogalmát latinra fordítva – *distintioként* ír le. Az elbeszélés minden epizodikus eleme arra törekszik, hogy elodázza a végkifejletet [*dénouement*], s teszi ezt úgy, hogy a halasztás, a kitérő és a felfüggesztés eljárásával működésbe hozza a késleltetés stratégiáját. A cselekvés kibontása olyan lehetőségek, elágazások, vagyis váratlan összefüggések beemelésével jár együtt, amelyek az elbeszélést hallgató vagy olvasó ember érdeklődését életben tartó meglepetés érzését keltik fel. A keresés–küldetés befejezésének előreláthatatlansága, sikere vagy bukása azzal az általános bizonytalansággal tölti meg a történetet, amely az adott cselekvést mint egészt éppen a keresés küldetéseként képes megmutatni. Ebben az értelemben a keresés küldetése hívja életre a cselekményt, vagyis ez a diszpozíció teszi „összekapcsolhatóvá” az eseményeket. A keresés küldetése a történet fő hajtóereje, ez az, amely szétválasztja és újra összekapcsolja a hiányt a hiány leküzdésével. A folyamat kritikus pontja maga a keresés

¹⁰ A. J. GREIMAS: *Sémantique structurale*. I. m. 205.

küldetése – e nélkül semmi sem történhet meg. Mindezek alapján be kell látnunk, hogy az *elbeszélés diakronikus olvasatát nem lehet beleolvasztani* abba az *akronikus olvasatba*, amelyet az elemzés által alkotott atemporális modell képvisel. S én éppen ezt nevezném a cselekményt elbeszélhetővé tevő, másra vissza nem vezethető időbeliségének.

S ha valóban így van, akkor azt sem mondhatjuk, hogy a cselekmény pusztán csak a modellben működő transzformációk tisztán felszíni megvalósulása – Greimas megfogalmazása szerint „kiplakátolása”¹¹ – lenne. Ami az összekapcsolás és az oppozícióalkotás műveleteiből hiányzik, az éppen az idő *diasztázisza*. Az elbeszélés közvetítő folyamata nem pusztán egy logikai rend: a viszonyok transzformációja tulajdonképpen egy történeti folyamat.

Ez a kritika vezet el oda, hogy megkérdőjelezzünk egy alapfeltevést: azt, hogy, ha az induktív megközelítést szeretnénk kieszközölni, s ezáltal megkockáztatjuk az elbeszélések egyfajta végtelen hosszúságú számbavételét, akkor szükségszerűen egy megalkotott modellből kiindulva, deduktív úton kell haladnunk. Ebből a kvázi axiomatikus igényből következik az a metodológiai szabály, hogy a mélygrammatika nem tartalmazhat semmilyen kronológiai elemet, s annak következménye is, vagyis az, hogy a cselekményt felszíni megvalósulásként kell felfogni. Fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon nem éppen a mélystruktúra és a felszíni megvalósulás közötti sorrendiség-e az, amit meg kellene fordítani, és hogy a mélystruktúra logikai szerkezete vajon nem annak az eminens módon időalkotó műveletnek az idealisztikus kivetítése-e, amely először az elbeszélés szintjén bomlik ki? De ahhoz, hogy működésbe léphessen ez a megfordítás, először meg kell kérdőjeleznünk azt az előzetes feltevést, amelyből maga a megfordítás szándéka származtatható: az induktív eljárás elérhetősége vajon tényleg szükségszerűen a deduktív eljárásból következik?

A tanulmány e fejezetének zárásaként szeretnék felvetni egy olyan megoldást, amely megszabadul az említett állítólagos előfeltevés választásától. Ha az eredete felől közelítjük meg „az elbeszélés természetének” kérdését (ezzel Robert Scholes és Robert Kellogg kiemelt jelentőséggel bíró könyvének címeire utalva), egyfajta rekurrens – a hagyományba visszaíródó – konfiguráció emelkedik ki az elbeszélő művelethez kötődő hagyományból. Ez esetben már elkerülhetetlen kiemelni a hagyomány fogalmát. Csak azért lehetséges egyáltalán könyvet írni „az elbeszélés természetéről”, mert létezik egy elbeszélői-hagyomány, és mert ez a hagyomány rögzült formákat közvetít. Csak emiatt mutathatott rá elsőként Scholes és Kellogg arra, hogy az írott formájú elbeszélés mennyiben vezethető vissza arra az ősi örökségre, amelyet Albert Lord oly nagyszerűen írt le *A mesék dalnoka* című klasszikus munkájában. A „modern elbeszélések klasszikus örökségét” ezekkel a szavakkal jellemezte a szerzőpáros: „a huszadik században még mindig nagyon fontos számunkra a görög és római irodalom... A klasszikus irodalmak jóformán az összes később kialakuló elbeszélőforma őstípusait, az elbeszélőformák interak-

¹¹ A. J. GREIMAS: *Sémantique structurale*. I. m. 206.

ciójának és fejlődésfolyamatának paradigmáit vonultatják fel”.¹² Ez a metodológiai állítás kiemelt jelentőséggel bír, mert rámutat arra, hogy csak az egész elbeszélő-hagyomány hosszadalmas áttekintésének végeredményeként lehet feltárni az elbeszélés struktúráját. S ez a hagyomány arra sarkall, hogy az elemzést „az elbeszélés általános és folytatólagos érvényű aspektusainak, vagyis a jelentésnek, a szereplőnek, a cselekménynek és a nézőpontnak” kell vezérelnie.¹³ És fordítva is igaz: éppen ezek az általános és folytatólagos sajátosságok teszik lehetővé azt, hogy „a formák őstípusairól” (a szerzőpáros az őstípusok alatt azokat a tipikus nyugati elbeszélőformákat érti, amelyek az eposz sémi, görög, kelta, germán stb. változataitól a modern regényig vezetnek) és az azokat érintő „folyamatok paradigmáiról” (például az „empirikus” jellegű és a fikciós jellegű elbeszélések kereszteződését; vagy az empirikus területén belüli biografikus, krónikás, történelmi elbeszélések és vallomásos, önéletrajzi elbeszélések kereszteződését; vagy – szűkebb területet nézve – a nagy XIX. századi történelmi munkák és a korabeli regények kereszteződését irányító folyamatokról) beszéljünk.

Az a gondolat, hogy az elbeszélő-struktúrák az elbeszélő-hagyomány során születnek, egy olyan munkának is teret enged, amely, bár – első pillantásra – bizonyos rokonságot mutat a francia strukturalista törekvésekkel, mégsem akarja megszakítani az elbeszélő struktúrájának a nyugati elbeszélő-hagyomány egészéhez fűződő szoros kötődését. Arra az „archetípuskritikára” gondolok, amelyet Northrop Frye fejtett ki *A kritika anatómiája* című könyvének harmadik esszéjében. Rendszertani jellege, az osztályok és alosztályok megszervezése, illetve lenyűgöző levezetései mind-mind sokkal inkább a formalista rekonstrukciókkal, mint a strukturalista konstrukciókkal állítják párhuzamba. Az archetípusokra épülő kritika és a strukturalista elemzés közötti különbség az elbeszélőmodellek *a priori* megalkotottsága és az elbeszélő-hagyománnyal kiépített viszonyokra támaszkodó sematizálás között feszülő módszertani különbségből adódik. Amit Frye „archetípusnak” nevez, az nem egy atemporális struktúra, hanem a művészet konvencionalizálódásának és a konvenciók rögzülésének eredménye. Minden újonnan megalkotott költemény az alkotások egy előzetes világában jelenik meg: „a költészet csak a költemények sokaságából, a regény csak más regények közegéből állhat elő. Az irodalom önmagát formálja”.¹⁴ A művészet alapvetően konvencionális mivoltának köszönhetően örökíthető. Frye kritikájának archetípusai nem mások tehát, mint folytatható alkotóegységek, vagyis folyamatosan visszatérő és megújuló képzetek egységei.

Az elbeszélő-struktúrák *a priori* logikájára irányuló kutatás és a Frye által kidolgozott archetípus-kritika hevenyészett összehasonlítása alapján az alábbi felvetéshez juthatunk: vajon letagadható-e mindezek után, hogy az elbeszélő-struktúrák

¹² Robert E. SCHOLES, Robert KELLOGG: *The Nature of Narrative*. I. m. 57.

¹³ Robert E. SCHOLES, Robert KELLOGG: *The Nature of Narrative*. I. m. 81.

¹⁴ Northrop FRYE: *Anatomy of Criticism*. Princeton, Princeton University Press 1957. 97. Magyarul: *A kritika anatómiája*. (Ford. Szili József.) Budapest, Helikon Kiadó (Helikon Universitas – Irodalomtudomány sorozat) 1998.

nehezen utolérhető logikájának sematizációját az elbeszélő-hagyomány visszatérő formái alkotják? Vajon nem éppen ez a sematizálás mutatja-e fel a legalapvetőbb formában a konfiguráció és a sorozat végtelen számú kombinálódásának lehetőségét az elbeszélő műveletben? Mindez úgy megy végbe, mintha az emberiség képzeletének szabad játékát legjobban előadó történetmondók spontán módon hozták volna létre azokat az értelemképző formákat, amelyeken reflektáló ítélerőnk viszszamenőlegesen alkalmazható anélkül, hogy kénytelen lenne önmagára vállalni az összes lehetséges történet mátrixának *a priori* megalkotását célul kitűző lehetetlen küldetést. S ha ez így van, Kant híres formuláját a sematizálásról így fordíthatjuk le önmagunk számára: az elbeszélő sematizálás „egy, az ember lelkének mélyén rejtőző művelet, s mindig is nehéz lesz szemünk számára teljes valójában láthatóvá tenni ezt az ember természetében mélyen rejlő működésmódot”.

III. Narrativitás és történetiség

A cselekmény történelmi elbeszélésben és fikciós elbeszélésben betöltött szerepének a fentiekben külön végigvitt elemzése arra sarkall, hogy egyfajta szoros hasonlósági viszonyt tételezzünk fel a két elbeszéléstípus értelmi vagy strukturális szintje között. Ebben a vonatkozásban jogosan beszélhetünk az elbeszélésről mint egy egyedi nyelvjátékról. A kérdés most csak az, hogy milyen értelemben lehet „az ezen a nyelven való beszéd” egyszerre része és létrehozója annak az „élettevékenységnek vagy életformának”, amelyet közmegegyezés szerint *történetiség*nek nevezünk. Feltenni ezt a kérdést annyit jelent, mint azt a referenciaegységet kutatni, amely megfeleltethető az elbeszélő műfaj értelemegységének. Az elbeszélő műfaj strukturális egysége problematikus, esetleges és – főleg – adatszerű marad mindaddig, amíg meg nem határozzuk az elbeszélő diszkurzus referenciális dimenzióját. De milyen összeköttetés lehetséges narrativitás és történetiség között?

Elérkezett az idő, amikor emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy az európai nyelvek nagy hányadában a *történelem* szó veszélyesen kétértelmű: egyszerre jelenti a valóban megtörtént eseményeket és azok elbeszélését is. S ez a kétértelműség több, mint egyszerű véletlen vagy sajnálatos összetévesztés. Sokkal valószínűbb ennél, hogy nyelvünk az adott szó – *Geschichte, histoire, history* – túlterhelésének segítségével a történelmet elbeszélő tevékenység és a történelemben való létezés, a történelemcsinálás és a történeti lét kölcsönös összetartozását őrzi (és jelöli) meg. Más szavakkal: *maga a történeti lét az az életforma, amelyhez az elbeszélő diszkurzus hozzátartozik*. Ennek bebizonyítása jelenti a történelmi diszkurzus referenciális dimenzióját problematizáló kérdés megválaszolását.

A feladat azonban nem olyan egyszerű, mint amilyennek tűnik. Hiszen első megközelítésre úgy tűnhet, hogy bár az elbeszélőműfaj az értelem vagy struktúra szintjén bizonyos egységet mutat fel, de a referencia szintjén már elveszíti egységét, és két határozottan elkülönülő típusra hasad: a „valós” elbeszélésre (vagy, ahogy Scholes és Kellogg nevezi, „empirikus” elbeszélésre) és a fikciós elbeszélésre. S nem elég, hogy nem mutat közös referenciát a két elbeszéléstípus, ráadásul – úgy

tűnik – csak az előbbi bír egyáltalán valamiféle referenciával. Hiszen csak a történelem hivatott arra, hogy valóban megtörtént eseményekről, a múlt embereinek valós cselekvéseiről beszéljen. A dokumentumok és az archívumok feljegyzései szolgáltatják a bizonyítékok és az „evidenciák” forrásanyagát a kutatás számára, amely ezeken a forrásokon keresztül közelíti meg a történelmi valóságot. A fikciós elbeszélés azonban – mindezzel szemben – lerázza magáról a bizonyítás terhét. Szereplői, eseményei, szituációi és cselekménye mind-mind *kitaláltak*. Így aztán teljes mértékben hibás hozzáállás valamiféle reprezentált valóságot keresni az ilyen történetekben; fölösleges megkísérelni azt, hogy valós akhájokra ismerjünk rá az *Iliász* hősei között. Első megközelítésre tehát úgy tűnik, az elbeszélő diszkurzus strukturálisan és értelmileg egységes, de referenciálisan nem az. A történelem a valóságáról mint múltról szól; a mesés történetek pedig a valótlanról mint fikcióról beszélnek. Vagy az újpozitivisták gyökerekkel rendelkező analitikus filozófia terminológiájához közel eső kifejezéssel élve: az igazságigény kettéhasadásának hatására elválasztódik egymástól az „empirikus elbeszélés” és a „fikciós elbeszélés”.

Ha rá szeretnénk mutatni arra, hogy a teljes elbeszélő műfaj a történetiségre mint egészre vonatkoztatható, akkor meg kell szüntetnünk a referencia szintjén is a valós és fikciós elbeszélés közötti aszimmetria képzetét. Más szavakkal: rá kell mutatni arra, hogy minden elbeszélésnek van egy bizonyos közös referenciális irányultsága.

Ervelésünk három részre bomlik. (1) Rá kell mutatni arra, hogy *a történelem sokkal több fiktív elemet tartalmaz*, mint amennyit a pozitivisták történelemfelfogása valaha is belátta. (2) Arra is rá kell mutatni, hogy általában a fikció, és különösen a fikciós elbeszélés, *sokkal mimetikusabb* annál, mint amit az említett pozitívizmus feltételez. (3) A két főtételelismertetésével arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az empirikus elbeszélés referenciája és a fikciós elbeszélés referenciája *abban keresztezi és fedi át egymást*, amit előzetesen történetiségnek vagy az ember történelmi létének neveztem. Az én felfogásomban a *keresztvező referenciák* gondolata biztosít kulcsot a narrativitás és történetiség közötti fundamentális viszony értéséhez. S ez az a viszony, amely végeredményben az elbeszélő funkció hermeneutikai tétjét alkotja. Más szavakkal: a történetiség az az életforma, amely megfeleltethető az elbeszélés nyelvjátékának.

1. A történelem mint irodalmi „műalkotás”

A Seignobos és más francia kutatók által képviselt pozitivisták történelem-episztemológia kritikájának köszönhetően már ki van kövezve az az út, amelyen keresztül a történelem fikciós dimenzióját pontosan kijelölhetjük. A pozitívizmus szerint a történelem feladata, hogy feltárja a tényeket, amelyek úgy lettek eltemetve a dokumentumokba, ahogy voltak, valahogy úgy, ahogy azt Leibniz a Herkuleszoborról mondta: a szobor ott szunnyad a márványkő erezetében. A történelmi tény pozitivisták felfogásával szemben a modernebb episztemológia előtérbe helyezte a történész munkáját jellemző „képzletbeli rekonstrukciót”. Közismert, hogy ez

a kifejezés Collingwoodtól származik, aki minden más szerzőnél határozottabban hangsúlyozza, hogy a történelmi tudást összefüggésbe kell hozni a múlt újraaktiválásával. Collingwood kritikája pedig ebben a tekintetben összefüggésbe hozható a német új-kantiánus gondolkodás hatása alatt álló francia episztemológiai megközelítés által végrehajtott kritikával – Raymond Aron *Bevezetés a történelem filozófiájába* (*Introduction to the Philosophy of History*) című könyvétől kezdve Henri Marrou *A történelem jelentése* (*The meaning of History*) című munkáján keresztül Paul Veyne *Megjegyzések a történetírásról* (*Comment on écrit l'histoire*) című alkotásáig. Az erre az iskolára jellemző gondolkodásban egy szakadék választja el egymástól azt, ami valóban megtörtént, és azt, amit történelmileg tudunk. A valós esemény így visszahátrál az önmagában álló dolog pozíciójába, s az általunk végrehajtott rekonstrukcióval létesített viszonyában a határátlépés fogalma lép működésbe.

Végeredményben, akkor történt meg a döntő lépés, amikor az irodalomkritika, s azon belül az elbeszélésszemiotika kategóriáit átültettük a történelem területére is. A történelem ezen keresztül úgy vált kezelhetővé, mint „irodalmi műalkotás”,¹⁵ a történelem írása pedig a „szemiotikai”, „szimbolikus” vagy „költői” kategóriák felől vált újraértelmezhetővé. Ebben a tekintetben a legtöbbet Auerbach *Mimézis* (*Mimesis*), Northrop Frye *A kritika anatómiája* (*Anatomy of Criticism*) és Kenneth Burke *A motívumok grammatikája* (*Grammar of Motives*) című könyvének köszönhetünk, s ehhez még hozzá kell kapcsolni a vizuális művészet kritikája területén Gombrich *Művészet és illúzió* (*Art and Illusion*), illetve a szimbolikus reprezentáció általános elméletének területén Nelson Goodman *A művészet nyelvei* (*Languages of Art*) című munkáját. Ezek a művek nyitottak teret a valóság fikciós reprezentációjának általános felfogása számára, amely horizont megfelelően tág ahhoz, hogy lefedje és összefűzze a történetírást és a fikciót is, legyen ez utóbbi akár irodalmi, akár képi, akár plasztikus.

A történetírás „költői” megközelítésének megfelelő példáját láthatjuk Hayden White *A történelmi képzelőerő a tizenkilencedik századi Európában* (*The Historical Imagination in the Nineteenth Century Europe*) című könyvében. A „metatörténelemként” jellemzett munka a XIX. század nagy történészeivel foglalkozik, akik maguk is kiváló írók, s egyben a XIX. század kiemelkedő regényíróinak kortársai is voltak. Azonban, azt azért még meg kellene mutatni, hogy az egyetemi katedrával rendelkező, s így önmagukat inkább „tudósnak”, mint „írónak” valló kortárs történészeket is joggal alá lehet vetni hasonló kritikának. Akárhogy is van, véleményem szerint White kutatásának legáltalánosabb jelentőségét abban lehet felismerni, hogy egyáltalán kísérletet tett a fikciós alkotások és a történelmi alkotások közötti elsődlegesen cselekményszintű megfelelések feltérképezésére. Northrop Frye „cselekményszövése” [*emplotment*] fogalmát és annak négy alaptípusát, a románcot, a tragédiát, a komédiát és a szatírárt használta fel gondolatmenetében, ugyanis White szerint ez a fogalom többet jelent, mint az irodalmi ábrázolás másodlagos jelentőségű alkotótevékenységét. A magyarázat elsődleges szintjét, a „cselekményszövése” által végrehajtott értelmezést” alkotja, hiszen az események már akkor magya-

¹⁵ Hayden WHITE: *The historical text as literary artifact*. Clío 3. 1974. 277–303.

rázat tárgyává válnak, amikor a cselekményszövésen keresztül történetté alakulnak át. Hasonló érveléssel találkozhatunk Paul Veyne fent már idézett *Megjegyzések a történetírásról* (*Comment on écrit l'histoire*) című könyvében: a tények káoszából a történész alkot cselekményt – vagy ahogy Raymond Aron mondja Veyne könyvéről írt áttekintésében –, a történész jelöl ki útvonalatokat. White azonban itt nem áll meg. Véleménye szerint a történészek mint írók munkáiban a rendszerező sémák hierarchiájának egésze a „cselekményszövés” fogalmára épül. Az elsődleges sémák a formális érveléssel végigvitt magyarázatot hajtják végre, akár a Hempel modellje által felállított törvényeket, akár a marxista dialektika által alkotott törvényeket hívják segítségül. A másodlagos sémák a (Stephan Pepper-i értelemben vett)¹⁶ korszakok nagyobb „világfelfogásaihoz” állnak közel: az alaki, szerves, mechanisztikus, kontextuális világfelfogáshoz. A végső sémák hasonlítanak a cselekvésképző sémákhoz; ilyenek például az ideológia és az utópia sémái, amelyeket Karl Mannheim kategóriái (anarchizmus, konzervativizmus, radikalizmus, liberalizmus) alapján célszerű kezelni. Így épül fel a történelmi képzelőerőt alkotó szervezősémák összetett teljessége, kezdve a cselekményszövésen, s eljutva az ideológiai implikációkig.

Két félreértést kell elkerülnünk. Az egyik elkerülendő az lenne, hogy az itt leírt (vagy hasonló) eljárásokat mint az írás egy – a sajátos történelmi kutatáshoz képest külsődleges – aspektusát egyfajta tisztán didaktikus szerepkörre korlátozzuk. A másik elkerülendő pedig, hogy a valóság „fikciós” reprezentációját az olyan „evidenciákat” kizáró szabálynak tekintsük, amely evidenciákat a történelem más tudományokkal is megoszt (még akkor is, ha a hiteles evidencia sajátos jegyekkel bír). Az első félreértés elkerülése érdekében fenn kell tartanunk azt, hogy a „történelem poétikájára” jellemző konceptualizáció három vagy négy szintje a történeti megértés mint olyan belső sajátossága. Az események és folyamatok tulajdonképpen éppen ezen eljárások során alakulnak át történelemmé; pedig gyakran, ha valaki azt is mondja például, hogy a cselekményszövés az írás sajátossága, mégis elfelejti, hogy maga az írás a történelem (az olasz történészek inkább historiográfiáról beszélnek). Paul Veyne is a *Megjegyzések a történetírásról* (*Comment on écrit l'histoire*) címet adta könyvének. A másik félreértéssel kapcsolatban arra kell felhívni a figyelmet, hogy a történelmi szöveg akármennyire is fiktív, attól még mindig a valóságra irányuló reprezentáció. Más szavakkal: a történelem egyszerre irodalmi műtermék (s ennyiben fikció), s egyszerre a valóság reprezentációja. Irodalmi műalkotás, amennyiben az irodalmi szövegekhez hasonlóan az önmagában elégséges szimbólumrendszer státusának felöltésére törekszik. S a valóság reprezentációja, amennyiben az a világ, amelyet leír – az „alkotás világa” –, arra irányul, hogy a valós világ valós eseményei számára maradjon fenn.

¹⁶ Stephan C. PEPPER: *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley, University of California Press 1942.

2. A fikció mint „mimézis”

Az alábbiakban a fikciós elbeszélés közvetlen vizsgálatával alapozzuk meg azt a véleményt, amely szerint a fikció és a valóság reprezentációja nem zárja ki egymást. Ez lesz érvelésem második lépcsőfoka. Ahogy azt a fentiekben kijelentettük, a történeti munkában jóval több fiktív vonás rejlik, mint azt a pozitivistá episztemológia szeretné. Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a fikciós elbeszélés pedig sokkal mimetikusabb annál, mint ahogy azt ugyanez az episztemológia feltételezi. Azért alkalmazom a *mimetikus* szót, hogy előre kijelöljem a fikció és a valóság reprezentációja között fennálló kapcsolat számára a megfelelő közös paradigmát. Ez az a paradigma, amelyet Arisztotelész *Poétikája* képvisel. A tragédia, a *par excellence poiészisz* tárgyalása során nem jelent semmilyen nehézséget Arisztotelész számára egyfelől azt mondani, hogy a *poiészisz* lényege a tragikus költemény *müthosza* (a *müthosz* jelentése: a beszéd, a mese és a cselekmény egysége), és másfelől kijelenteni azt, hogy a költemény szándéka az emberi cselekvés *mimézise*. Arisztotelész *Poétikájának* *müthosz*-fogalmával újra feltárhatjuk a történelemre alkalmazott cselekményfogalmunk lényegét: az esetlegesség és a következetes láncolati sor, a kronológia és a konfiguráció, a szekvencia és a kon-[s]zekvencia egységülését.

Vigyázni kell azonban, hiszen egy elfogadhatatlan paradoxonba ütközhetünk akkor, ha cselekmény és *mimézis* kapcsolatában ez utóbbi kifejezést „imitálásként”, vagyis egy már eleve létező modell pusztá lemásolásaként fordítjuk. Arisztotelész ettől teljesen eltérő értelemben: alkotó imitálásként használta a kifejezést. Először is, az imitáció fogalma választja el egymástól az emberi alkotást a természetitől. *Mimézis* csak ott van, ahol egyszerre „csinálás” vagy „cselekvés” is van; s a költői „cselekvés” éppen a cselekményalkotásból áll. Továbbá, a *mimézis* nem az események bekövetkezését, hanem az események logikai struktúráját, vagyis jelentését imitálja. A *mimézis* olyannyira nem a valóság reduplikációja, hogy a tragédia „arra törekszik, hogy az embereket jobbnak [*beltiones*] mutassa, mint amilyenek a valóságban” (*Poétika*, 48a 17–18). A tragikus *mimézis* a valóságot – ez esetben az emberi cselekvést – felnagyított lényegiségében tünteti fel. A *mimézis* így tehát lényegében a valóság egyfajta metaforája. S metaforaként szemléltet: „a dolgot a cselekvésben kifejezve” (48a 17–18) mutatja meg. Mindez a festészethez hasonlóan működik, amely a vonalak és a színek művészi ábécéje segítségével „ikonikusan dúsított” formában állítja elő a valóságot – ahogy azt François Dagognet *Írás és ikonográfia* (*Ecriture et iconographie*) című könyvében kifejtette. A fikciós elbeszélés az emberi cselekvésvilág ikonikus dúsítása.

Arisztotelész *Poétikájában* megfigyelt *müthosz* és *mimézis* közötti összekapcsolódás jelenti az általában vett fikcióra jellemző referenciális törekvés paradigmáját. A referenciális törekvés felismerését még mindig gyakran háttérbe szorítják azok az előítéletek, amelyek a képzelőerő elméletének területét mai napig uralják. Az előítéletek azt sugallják, hogy a kép, képzet pusztán egy mentális dolog, egy dolog a fejben; továbbá egy olyan eleve adott valóság kópiája vagy másolata, amely a mentális kép közvetett referensévé törekszik válni. Az első előfeltevés ellen azt

kell újra kiemelni, hogy a kép nincs bezárva a fejbe, és hogy egy olyan megkülönböztető intencionalitással rendelkezik, amely megengedi a *dolgok másként történő felfogását*, az új szemlélet kialakítását. A második előfeltevéssel szemben azt kell mondanunk, hogy a fikció nem a reprodukív, hanem a *produktív képzelőerő* instanciája. És mint olyan, nem azért utal a valóságra, hogy lemásolja, hanem hogy új olvasatát írja elő. Nelson Goodman *A művészet nyelvei* című könyve alapján azt kell hogy mondjam, hogy minden szimbolikus rendszer megalkotja és újraalkotja a valóságot (a könyv első fejezetének címe: *Újraalkotott valóság*). Vagyis, minden szimbolikus rendszer kognitív értékkel bír: ilyen és ilyen módon jeleníti meg a valóságot.

Az előfeltevések félretételével a teremtő vagy alkotó referencia gondolata is elveszti paradox jellegét. Goodman szavaival: a fikció vagy a szimbolikus rendszer „az alkotások alapján újraszervezi a világot, és a világ alapján újraszervezi az alkotásokat”.¹⁷ Így működik az esztétikai ikon, de az episztemológiai modell és a politikai utópia is. Mind-mind éppen ezt a szervezőerőt fejtik ki, hiszen jelelő dimenzióval rendelkeznek, a tevékenység és a gyakorlatiasság (*savoir-faire* – ’csinálni tudás’) kényszeríti előretörni őket, és új hálózatokat építenek ki az olvasástapasztalat számára, vagy új hálózatok kiépítését követelik meg az olvasástól. S megfigyelhetjük, hogy éppen ezzel a három jellegzetességgel számolt már az arisztotelészi *műthosz*-fogalom is: mondás, csinálás, cselekményszöves.

A fikció általános elméletének a fikciós elbeszélésekre történő alkalmazása egyszerű, hiszen Arisztotelész poétikai paradigmája maga is már eleve az elbeszélőrendet érinti, legyen az éppen tragikus dráma vagy eposz. Így hát elegendő lesz annak alapján kiterjeszteni a dráma arisztotelészi elméletét minden más fikciós elbeszélésre is, amit általában a fikcióról mondtunk el a fentiekben.

Mint minden költői alkotás, a fikciós elbeszélés is az emberi cselekvés hétköznapi világából és annak hétköznapi diszkurzusban történő leírásából emelkedik ki. Ebből az alpból nő ki az önmagába zártság benyomása is, amelyet minden költői alkotás és köztük a fikciós elbeszélés is felkelt. Az önmagába zártság, az úgynevezett poétikai funkció – amelyet Roman Jakobson híres elemzése tár fel –, úgy tűnik, hogy éppen a referenciális funkció ellentétét alkotja. De, ahogy azt *Az élő metafora* című könyvemben igyekeztem kimutatni, a világ felé fordulás felfüggesztése egyszerűen csak a negatív oldala annak a sokkal fundamentálisabb viszonynak, amelyet a teremtő referencia felépít. A leíró aspektust fel kell függeszteni annak érdekében, hogy az újraírás kibontakozhasson. A fikciós elbeszélés referenciája – mint minden költeményé – kettéhasadt vagy kettéhasított referencia, amely – az én felfogásom szerint – azokra a dolgokra történő utalásként érthető, amelyeket a hétköznapi nyelv referenciális törekvésének felfüggesztése negatív feltevésként elfed.

¹⁷ Nelson GOODMAN: *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis, Bobbs-Merill 1969. 241.

3. Narrativitás és történetiség

A kétosztatú előkészítő elemzés – amely a történelmet mint fikciót, a fikciót mint *mimézist* mutatta meg – egy harmadik állítás bevezetésének küszöbéig vezet el minket – ahhoz, hogy megállapítsuk: a „valós történelem” referenciája és a „fikcionált történelem” referenciája az emberi tapasztalat alapvető történetiségében *keresztezi* egymást. Ez az állítás nem semmisíti meg a történelemre és a fikcióra sajátosan jellemző, eltérő referenciális irányultság különbségét, vagyis (az előbbi esetében) a nyomokon, dokumentumokon és az archívumok feljegyzésein keresztül *közvetett* módon létrejövő referencia, és (az utóbbi esetében) a hétköznapi nyelv referenciális funkciójának felfüggesztése során létesülő *kettéhasadt* referencia különbségét. Állításunk nemcsak hogy nem szünteti meg a különbséget, hanem éppen különbözőségében működteti a kereszteződő referenciákat. Mit jelent ez?

A történetiség sokkal inkább ontológiai, mint episztemológiai elgondolása, amelyet itt és most teljes mértékben nem bonthatok ki, magában a történeti feltételezettségben jelölne ki azokat a tulajdonságokat, amelyek arra mutatnak rá, hogy az emberi tapasztalat történetiségét csak narrativitásként lehet bevezetni a nyelv körébe, és továbbá arra, hogy ezt a narrativitást csakis a két elbeszélőmód kereszteződő kölcsönhatása artikulálhatja. Történetiségünk csak annyiban jut nyelvhez, amennyiben történeteket vagy történelmet mesélünk. Egyszóval, *létezésünk* történetiségének lényegi megtapasztalása miatt lehetséges az, hogy történeti feltételezettségünk nem mást követel, mint a két elbeszélő műfaj összekapcsolását. Ez a tapasztalat a szubjektum–objektum viszonyt ássa alá úgy, ahogy van. Történetmondókként, regényírókként, történészekként vehetünk részt a történetiségben. De már azelőtt odatartozunk a történelemhez, mielőtt történeteket mondanánk vagy történelmet írunk. A mondas játéka benne foglaltatik az elmondott valóságban. Kétségkívül ezért van az – ahogy azt már megjegyeztük –, hogy a *történelem* szó számos nyelvben megőrizheti az elmondott események folyamatát és az általunk alkotott elbeszélést egyszerre lefedő gazdag kétértelműséget. Ugyanis ezek valóban összetartoznak. Gadamer összetett kifejezését használva: az általunk elmondott vagy megírt történelem a megtörtént dolgok „tényleges történelméhez”, magának a történetiségnek a *Wirkungsgeschichtéjéhez* tartozik hozzá.

Maga a történeti tapasztalathoz belsőleg hozzátartozó elbeszélő tevékenység nyújt magyarázatot arra, hogy miért éppen a két elbeszélő műfaj és referenciális irányulás kölcsönös együttműködése szükséges e tapasztalat artikulálásának megszervezéséhez. Az egyes elbeszélő módok csak annyiban oszthatják meg az intencionalitás bizonyos elemeit egymás között, amennyiben referenciájuk kereszteződik a történetiségben; s éppen a történelem és a fikció, illetve a két szembeállított referenciális irányulás közötti kölcsönös összefüggés miatt *avatható nyelvvé történetiségünk*.

Az intencionalitások átfedése sokkal világosabban tűnik elő, ha az eljárások és módszerek megfigyeléséről áttérünk a két elbeszélő mód mélyén rejlő érdekek vizsgálatára (az *érdek* szót abban a kantianus értelemben használom, amelyben a józan észnek az antinómiák téziseihez és antitéziseihez hozzátartozó eltérő ér-

dekei egymás mellé rendelődnek). Az érdek ez esetben sokkal több, mint egy pusztán pszichológiai faktor: a kognitív tevékenységet irányító teleologikus horizontot jelöli meg.

Ha a történelmi kutatást serkentő érdekeket vizsgáljuk, olyan eredményhez juthatunk – meglátásom szerint –, amely sokkal összetettebb annál, mint amihez az absztraháló metodológia megfontolása esetlegesen vezethet. A történész „tények” felé kifejtett érdeklődése egy olyan sokkal mélyebben gyökerező érdeklődéssel párosul, amelyet Habermas kifejezésével kommunikációs érdeklődésnek, a továbbítás érdekének nevezhetnénk. A történelemcsinálás végső érdeke az, hogy kiterjessze a kommunikáció terét. Ez az érdek ahhoz a területhez kapcsolja hozzá a történész szituációját, amelyet maga is tanulmányoz. Következésképpen, az objektiváció, az eltávolítás, a kétségbe vonás, a sejtés minden egyes eljárása – vagyis minden, ami a történelmet kutatássá és vizsgálattá avatja – a kommunikációs érdek egyfajta elvonatkoztatása. A kommunikációs érdek az, ami fenntartja a kapcsolatot a történelmi tudat intencionalitása és a fikció intencionalitása között. No de hogyan? Legalább kétféle módon.

Először is, az érdek egyfajta szelekciós műveletként hat, amely kiválogatja az adott történész számára fontos elemeket. A történész a megítélés során csak azt őrzi meg a múltból, amit nem szabad elfelejteni, amely szigorúan véve emlékezetre méltó. Mi más lehet a legértékesebb az emlékeink közül megőrzendőkből, mint azok az értékek, amelyek az individuumok cselekvését, a szokások életét, a múlt küzdelmeit irányítják? A történész objektív munkájának köszönhetően ezek az értékek az emberiség kollektív gazdagságát gazdagítják tovább.

Mindazonáltal, az elfeledett feltámasztásának folyamata – mintegy ellenpontként feltételezve – rákényszerít saját előítéleteink, meggyőződéseink, nézőpontunk feladására, és végül arra, hogy saját vágyainkat zárójelbe helyezzük. Ebben a tekintetben, a másik mássága különbözőségében őrződik meg, s így a történelem – Paul Veyne kifejezésével élve – a „különbözőségek leltárává” válhat. Ebben áll a kommunikációs érdek lényegét érintő idegen és ismert, távoli és közeli között fennálló dialektika.

Ez a dialektika helyezi a történelmet a fikció szomszédságába. Hiszen a múltbeli értékek saját értékeinkhez képest megmutatkozó *különbözőségének* felismerése nem más, mint a valós megnyitása a lehetséges felé. A múlt „valós” történelmei feltárják a jelen eltemetett potencialitásait. Croce mondta, hogy csak a jelennek lehet történelme. Ami igaz, de hozzá kell tenni: *csak a jelen potencialitásainak lehet történelme*. Az így felfogott történelem nem más, mint a mindennapi életben magától értetődőnek vett jelent és valóságot körülvevő „képzeltbeli” variációk kutatása. Éppen objektivitásra törekvő jellege miatt, s ezúton ölti fel a történelem a fikció tulajdonságait.

De a fordítottja is éppen úgy igaz: a fikciós elbeszélés szintúgy magába foglalja a történelem realista intenciójának bizonyos elemeit. Mindaz, amit a fikció mimetikus dimenziójáról mondtunk, arra a következtetésre vezet minket, hogy mimetikus intenciója miatt *a fikció világa éppen a valós cselekvésvilág lényegéhez vezet el minket*. Arisztotelész egy paradoxon formájában már rámutatott arra, hogy

„a költészet sokkal filozofikusabb, mint a történelem” (51b 5–6). S ezalatt azt értette, hogy a történelem, amennyiben mindig is az esetlegeshez, az anekdotikus-hoz kötődik – amely megállapítás talán kevésbé igaz már a kortárs történetírásra –, annyiban éppen a lényegét véti el, míg a költészet, nem lévén alárendelve a valós eseménynek, egyenesen az általános érvényű felé tör, vagyis afelé, hogy egy bizonyos típusú ember egy bizonyos típusú szituációban valószínűleg vagy szükség-szerűen mit tesz.

Vajon nem mondhatjuk-e mindezek után azt, hogy a történelem azáltal, hogy feltárja számunkra az eltérőt, egyben feltárja számunkra a lehetségest is, illetve hogy a fikció azáltal, hogy feltárja számunkra a képzeletbelit, éppen a valós lényegiségére vezet rá minket?

A szubjektum problematikája: a szemiológia kihívása*

Az mondják, a szubjektum filozófiáját a megsemmisülés fenyegeti. Ez így is van; a szubjektum filozófiájának azonban mindig is nagy kihívással kellett szembenéznie. A szubjektumfilozófia sohasem létezett; inkább csak egy sor olyan reflexív irányzatról lehet beszélni, amely a kihívás folytonos provokációja által készített újradefiniálás munkájából jött létre.

Descartes *cogito*ját sem lehet egy kikezddhetetlen propozícióként, a történelem fölé rendelt örök igazságként elkülöníteni. Maga Descartes számára is csak a gondolkodás egy pillanatát jellemzi a *cogito*; egy művelet végét alkotja, s újakat nyit meg; egyidejű egy olyan világlátással, amelyben az objektivitás egésze a *cogito* szuverén pillantásán keresztül megmutatkozó látványként tárul fel. S különösképpen: Descartes *cogito*ja – még ha a legmagasabb is – pusztán csak az egyik csúcspontja a reflexív hagyományt alkotó *cogitok* sorozatának. Ebben a sorban, ebben a hagyományban a *cogito* minden megnyilvánulása egybeesik a megelőző *cogito* újraértelmezésével. Így beszélhetünk szókratikus *cogitoról* („törődj a lelkeddel”), augustinusi *cogitoról* (a „belső” emberről, amely elválasztandó a „külső” dolgok áradatától és a „magasabb” igazságoktól), a karteziánus *cogitoról* – és persze egy kantianus *cogitoról* (amelyben „a *gondolkodom* együtt kell hogy működjön önmagam összes reprezentációjával”). Kétségkívül a fichtei „Én” a legjelentősebb instanciája a modern reflexív filozófiának; s ahogy Jean Nabert helyesen rámutatott, nincs olyan kortárs reflexív filozófia, amely ne Kanton és Fichtén keresztül értelmezné újra Descartes-ot. Ráadásul ebbe a sorba illeszkedik az az „egológia” is, amelyet Husserl igyekezett átültetni a fenomenológiába.

A szókratikus *cogito* példáját követve az összes meghatározásnak a szofizmus, empirizmus, vagy az – ellentétes értelemben vett – ideák dogmatizmusának kihívására kell felelnie; tehát azokra a megnyilvánulásokra, amelyek az igazság szubjektumtól megfosztott tényét állítják. Ez a kihívás arra készíti a reflexív filozófiát, hogy ne maradjon érintetlenül az ellenséges támadások kivédése során, hanem hogy hasznosítsa az ellenségeskedést, s hogy éppen azzal kössön szövetséget, ami a legnagyobb kihívást jelenti számára.

Az alábbiakban két kihívást veszünk számításba: az egyiket a pszichoanalízis, a másikat a strukturalizmus állítja elénk, s e kettőt összefoglalóan nevezhetjük

* Paul RICCEUR: *La question du sujet: le défi de la sémiologie* = *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Le Seuil 1969. Angolul: *The Question of the Subject: The Challenge of Semiology* = *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. (Ford. Kathleen McLaughlin.) Evanston, Illinois, Northwestern University Press 1974.

a szemiológia kihívásának. Valóban, a *jelek* figyelembevételéje jelenti a két irányzat közös elemét, amely megkérdőjelez minden olyan intenciót vagy törekvést, amely szerint a szubjektum közvetlenül önmagára reflektálhat, vagy amely szerint a szubjektum önmaga *által* véghezvitt tételezése eredeti, fundamentális és létesítő aktus lenne.

I. A pszichoanalízis kihívása

A pszichoanalízis fő szempontjait és érdemeit idézzük fel először, mert ennek sikerült eljuttatnia kihívását addig a pontig, ahol Descartes a bizonyosság szilárd talaját vélte felfedezni. Freud éppen a tudat területét alkotó jelentéshatásokat aknázza alá, és kérlelhetetlenül leleplezi a fantázia és az illúzió azon játékát, amelybe vágyainkat elrejtjük.

A tudat elsődlegességének provokációja valójában sokkal messzebbre vezet; a topográfiaként ismert pszichoanalitikus magyarázat egy terület, egy hely, vagy – pontosabban szólva – egymással érintkező helyek olyan módszerű felépítéséből áll, amely nem veszi figyelembe a szubjektum belső [ön]érzékelését. Ezek a „helyek” – a tudattalan, a tudatelőtt és a tudatos – nem azonosíthatóak leíró, fenomenológiai sajátosságokkal, hanem *rendszerekként* definiálhatóak, vagyis megnyilvánulások és érzelmek készleteiként, amelyeket kölcsönösségi viszonyrendbe szerveződő specifikus törvények vezérelnek, s amelyeket – ennél fogva – nem lehet visszavezetni semmilyen tudati minőségre, a „megélt” semmilyen meghatározására.

A magyarázat – mindennek megfelelően – a tudat uralmának általános felüggesztésével kezdődik. Ezt a megközelítést egy olyan antifenomenológiaként érthetjük meg, amely nem a tudat *ra* történő redukciót, hanem a tudat *nak* a redukcióját követeli meg. Ez a mindent megelőző lemondás az előfeltétele annak a különválásnak, amely a freudi analízis és a „megélt” tudat leírásai között létrejön.

Miért szükséges ez a szigorú megközelítés? Mert a jelentéshatásoknak a közvetlen tudat által szolgáltatott érthető aspektusait – az álmokat, a szimptomákat, a fantáziákat, a folklórt, a mítoszt és a téveszméket – nem lehet ugyanazon a diszkurzusszinten megragadni, mint magukat az említett jelentéshatásokat. Ez az érthetőség végülis utolérhetetlen a tudat számára, mert ez utóbbit az elfojtás *akadály* leválasztja a jelentéshatás szintjétől. Az a gondolat jelenti a freudíanus topográfia kulcsát, miszerint a tudatot egy olyan akadály választja le saját értelmétől, amelyet nem irányíthat, és nem is ismerhet: az elfojtás dinamizmusa azzal, hogy egy elérhetetlen helyre utalja a tudattalant, egy olyan, az eltorzításokra és eltolásokra vonatkozó interpretatív technikát hív életre, amelyet legjobban az álmunkával és a neurózis munkájával lehet illusztrálni.

Ennek az eredménye az, hogy maga a tudat is szimptomává válik, s így csak az egyike lesz azoknak a rendszereknek – nevezetesen: az érzékelési rendszer –, amelyek meghatározzák a valósághoz való hozzáférést. A tudat minden bizonynyal nem semmi (erre még visszatérünk a későbbiekben); ez legalábbis mindazon jelentéshatások célhelye, az a vonatkoztatási pont, amelyen az elemzést végre-

hajtják. A tudat azonban nem lehet az alapelv, a döntőbíró, minden dolgok mérceje; s ez az a kihívás, amellyel számolnia kell a *cogito* filozófiájának. Később még részletesen kitérünk arra a revízióra, amelyen minden ilyen jellegű filozófiának át kell esnie.

Mielőtt megvizsgálánk ennek a fájdalmas revíziónak a velejáróit, vezessünk be még egy sor olyan fogalmat, amely elmélyíti a pszichoanalízis és a szubjektumfilozófiák különválását. Mint ismeretes, Freud egy másodlagos topográfiát – az egót, az ősvlamit és a szuperegót – rendelte a tudattalan, a tudatelőttés és a tudatos hármasa fölé. Valójában ez már nem is igazán az a szoros értelemben vett topográfia, amelyben a „helyek” egymásutánja a megnyilvánulások és az érzelmek elfojtáshoz mért elhelyezkedésének bevésődését határozza meg. Sokkal inkább egy perszonológiát alkotó „szerepkörök” kérdéseként ragadható meg. Ezek a meghatározott szerepek alkotják az elsődleges szekvenciát: a neutrális vagy névtelen, a személyes és a személyfölötti szekvenciáját. A hatóerők (*Instanzen*) ezen új felosztására az alábbi megfontolások vezették Freudot: a tudattalan nemcsak a „legmélyebb”, hanem egyben a „legmagasabb” része is az egónak. Máshogy megfogalmazva: a tudattalant nem csak az elfojtott jellemzi; azok az összetett műveletek is sajátosságát alkotják, amelyek segítségével internalizáljuk a társadalmi hatóerők felől, de mindenekelőtt a szülői hatóerő, vagyis a csecsemő- és gyermekkorban a korlátozások elsődleges forrása felől ránk mért kényszereket és szabályokat.

Ezekre a mechanizmusokra koncentrált Freud akkor, amikor a kényszeres neuroziszban és főként a melankóliában megjelenő patológiakusan felfokozott viselkedésformákat vizsgálta. Ez utóbbi betegség látványosan mutat rá arra, hogy egy tárgy hiánya is internalizálódhat: a tárgymegegyezés azonosulással, vagyis a tárgy egón belüli helyreállításával helyettesítődik be. Innen származik az ego átformálódásának gondolata, amely tehát az elvesztett tárggyal való azonosuláson alapul. Ez a művelet – és az azzal együttjáró nemi szerepvesztés – minden „szublimáció” kulcsa. Freud szerint mindez megfeleltethető az Ödipusz-komplexus megoldatlanságával, felbomlásával (amely így általános mintaként is felfogható). A három személy és a két nem közötti hatalmi játék normális esetben úgy oldódik meg, hogy az apával történő azonosulás lép kiszorítása vágyának helyére; az erotikus tárgy ezúton a gyász megpróbáltatásán halad keresztül. A szülők megszűnnek erotikus tárgyak lenni, internalizálódnak, szublimálódnak: így következik be az apával és az anyával mint ideállal történő azonosulás.

Freud mindezek alapján fog hozzá a morál genealógiájához – egy kvázi nietzschei értelemben. Munkája annyiban genealógia, amennyiben a szuperegót „az Ödipusz-komplexus örökösének”, „az ősvlami legjelentősebb libidó-megpróbáltatásai (*Schicksale*) kifejezésének” nevezi;¹ s annyiban a morál genealógiája, amennyiben ez a művelet, amely bár a gyázmunkához hasonlítható tevékenységben lekötött kényszerítőerők szempontjából nézve ösztönös szinten marad, mégis „ideálokat” alkot, hiszen végeredményként a libidócélt egy társadalmilag elfogadott céllal he-

¹ Sigmund FREUD: *Az én és a felettes én (énideál) = Az ősvlami és az én.* (Ford. Hollós István, Dukes Géza.) Pantheon Kiadás (*Tanulmányok a pszichoanalízis köréből*) n. é. (33–48.) 44.

lyettesíti be. A libidócéll ideális céllal történő behelyettesítése alkotja az Ödipusz-komplexus következményeként beteljesülő szublimáció lényegét. Az ez irányú munka – a belsővé tétel és az azonosulás – során az „egóideálok” szintje egységbe szerveződik a személyiségstruktúrával, és a „szuperegóként” megnevezett bíraskodó és ítélező tevékenységet végrehajtó belső hatóerővé válik. A szuperegó és az egóideál primitív magja körül rendeződik el – mintegy lecsapódó üledékréteggént – az összes más jellegű autoritással, modellel és kulturális alakzattal történő későbbi azonosulás – mindazokkal, amelyeket Hegel az objektív szellem irányítása alatt elősorol. Az ilyen jellegű leülepedés (szedimentáció) alkotja általában véve a morális „tudatot” és a személyiség „kulturális” hatóerejét.

Amint látjuk, a „felülről ható” tudattalant ugyanúgy nem lehet visszavezetni a karteziánus jellegű önmagát létesítő *ego cogitor*a, mint az „alulról ható” tudattalant, s így azt a továbbiakban az „ősválami” néven kell említeni azért, hogy hangsúlyozzuk önálló erejét és annak eltávolodását az egó hatóerejétől.

Mindezzel párhuzamosan tehát a topográfia egyik *helyeként* értett tudat fogalmához Freud hozzákapcsolja az egó mint *kényszerítő erő* fogalmát, amely erő mind annak irányítása alatt áll, ami dominánsan meghatározza az egót. A szubjektum problematikája így kettéhasad: a tudat az éberség, az aktív érzékelés, a valóság felfogásának rendezett és szabályozott munkájával áll összefüggésben; az egó pedig az azt első lépésben összehúzó kényszerítőerők irányító és elnyomó munkája alá rendelődik. Az *ősválami* és az *én* című tanulmány² a számos uralkodó erő – a szuperegó, az ősválami és a valóság – által maga alá gyűrt egó sokszorosán függő helyzetének pesszimista leírásával végződik. Az egó munkája egy olyan politikai kompromisszumkötéseihez hasonlít, aki a békekötés arra irányuló igényével lép fel, hogy az uralkodó erők által rá mért nyomást csökkentse. A szubjektummá válás ölti magára a tudatossá válás és az énné válás kettős aspektusát, vagyis az öröme és a valóság határán megtörténő *védekező erővé válás*, illetve a kényszerítőerők összességének kereszteződésében megtörténő *uralkodó erővé válás* kettős aspektusát. A valóságelv győzelme és az egóra mért kényszerítőerő győzelme valójában ugyanaz a művelet, annak ellenére is, hogy az analízis különbséget tesz a három „hely” és a három „szerepkör” által meghatározott eltérő soroknak megfelelő kettős problematika között. Freud *A lélekelemzés legújabb eredményei* című munkájában³ részletezi a két triász egymásra épülésének jellegét. Három populáció három körzetben történő elkülönítéséhez hasonlítja mindezt, ahol is a populáció eloszlása nem felel meg teljes mértékben a körzetek területi felosztásának. A kettős felosztás egybe nem esése ad lehetőséget a kettős problematika felmerülésének, amelyek közül az egyik az *érezékelés* és a *valóság*, a másik pedig az *engedelmesség* és az *elnyomás* által létrehívott probléma megoldásával áll összefüggésben. Az előbbi egy kantianus probléma – az objektivitás kritikai problémája; az utóbbi pedig egy hegelianus probléma – az uralkodó és az alávetett dialektikája. Mint azt Hegelnél

² Sigmund FREUD: *Az én függő helyzete = Az ősválami és az én*. I. m. (61–78.) 78.

³ Sigmund FREUD: *A lélekelemzés legújabb eredményei*. (Ford. Lengyel József.) Nyíregyháza, Könyv-
jelző Kiadó 1993.

látjuk, az objektivitás győzelme absztrakt mozzanat marad – az ítélethozatal [*Ur-teil*] és a megértés mozzanata az, amely egyedül képes elválasztani [*teilen*] az illúziót a valóságtól. A konkrét mozzanat pedig annak a küzdelemnek a végén bekövetkező kölcsönös felismerés, amely megtanítja az uralkodót – a gondolat, a kötetlenség és az élvezet hordozóját – arra, hogyan értse meg magát az alávetett munkáján keresztül. A szerepek kicserélődésén, egymásba hatolásán át kerülnek egyensúlyba a tudatok. Erre a kvázi hegelianus műveletre utal Freud akkor, amikor híres kifejezésében azt mondja, hogy „Wo Es war, soll Ich werden” – „ahol az ősvalami volt, ott lesz az egó”.⁴

A szubjektum freudiánus doktrínája legfőbb elemeinek tömör felidézése kizárja azt a feltevést, hogy a pszichoanalízis figyelmen kívül hagyná a tudatot és az egót; nem helyettesíti semmi mással sem a szubjektumot, pusztán csak elmozdítja, áthelyezi azt. Ahogy láttuk, a tudat és az egó továbbra is azon helyek és szerepkörök egy-egy alakzata marad, amelyek összességben alkotják az emberi szubjektumot. A problematika áthelyezésének lényege a következőkben áll: sem a tudat, sem az egó nem lehet kizárólagosan az alapelv vagy az eredet helyzetében. Hogyan kell akkor tehát az áthelyeződés eredményeként újrafogalmazni a központi problémát?

Induljunk ki az előbbi analízis végpontjából: az „egó” ott lesz, ahol az „ősvalami” volt. Ez a végkövetkeztetés összefonódik egy olyan korábbi megjegyzéssel, amely a tudatra vonatkozik: ahogy arra rámutattunk, Freud behelyettesíti a tudatos-létet [*Bewusst-sein*] a tudatossá válással [*Bewusstwerden*]. Ami eredet volt, az feladattá vagy céljá alakul. S ezt kifejezetten konkrét módon kell felfognunk: a pszichoanalízisnek nem lehet más terápiás törekvése, minthogy kiterjessze a tudat területét, és visszaadjon az egónak valamit abból az erőből, amelyet a három hatalmas uralkodóerő tartalmaz. A tudat és az egó feladatként és uralomként történő beállítása továbbra is a *cogito* elhelyezésének folyamatába kapcsolja a pszichoanalízist. Annyi a különbség, hogy a pszichoanalízis kritikai próbája alá vetett *cogitot* többé már nem lehet azonosítani azzal, amit a prefreudiánus filozófia naivitásában feltételezett. Freud előtt két mozzanatot keverték össze: a cáfolhatatlanságot (apodiktikusság) és az egyenértékűséget (adekváció). Ami a cáfolhatatlanságot illeti: *valóban* kimondhatjuk, hogy a *gondolkodom* implikálja a *vagyok* tételezését, még a kétséges, a hibás és az illuziorikus gondolkodás esetében is; s még akkor is, ha a rossz szellem félrevezet engem minden egyes állításomban, szükségszerű az, hogy én, aki gondolkodom, vagyok. A megcáfolhatatlanság ezen megkérdőjelezhetetlen aspektusa azonban össze törekszik olvadni egy olyan egyenértékűséggel, amely szerint én *úgy, ahogy vagyok*, észlelhetném magamat. A tételező ítélőerő, Fichte kifejezésével élve – a létezés abszolút tételezése felől nézve –, az észlelés ítéletével, saját *ilyenként-létem* tudatossá válásával azonosítódik. A pszichoanalízis éket ver a létezés abszolút tételezésének megcáfolhatatlansága és az *ilyenként-létre* vonat-

⁴ „Az ősen helyét fokozatosan az énnek kell elfoglalnia.” – Sigmund FREUD: *A lelki személyiség felbontása = A lélekelemzés legújabb eredményei*. I. m. (65–89.) 89.

kozó ítélet egyenértékűsége közé. Vagyok, de mi vagyok én, aki vagyok? Ez az, amit már nem tudhatok. Más szavakkal: a reflexió már elveszti a tudat bizonyosságát. Az, *ami* vagyok, legalább annyira problematikus, mint amennyire megcáfolhatatlan az, hogy vagyok.

Ez a következtetés már előrelátható egy kantianus vagy husserliánus típusú transzcendentál filozófia felől. A tudat *empirikus* sajátossága ugyanolyan tévedésekre és félreértésekre vezet, mint a világ gyakorlati észlelése. Husserl *Kartieziánus elmélkedések* című művében – a 7. és 9. §§-ban – rálelhetünk a *cogito* kétségbevonhatatlansága és a tudat kétségbevonhatósága közötti hasadás elméleti felismerésére. Annak értelme, hogy mi is vagyok, nem előre adott, hanem rejtőző; s akár olyanra problematikus maradhat, mint egy válasz híján fennálló kérdés bizonytalansága. A filozófus azonban csak absztrakt módon következtethet erre. A pszichoanalízis viszont megtanít arra, hogy valamit elméletileg tudni semmit sem jelent mindaddig, amíg a mélyen meghúzódó vágyak ökonómiáját át nem alakítjuk. Ezért van az, hogy a reflexív filozófus nem juthat túl az olyan absztrakt és negatív állításokon, mint például hogy „a megcáfolhatatlanság nem jelent közvetlenséget”; vagy hogy „a reflexió nem belső szemlélet”; vagy hogy „a szubjektum filozófiája nem a tudat pszichológiája”. Az összes propozíció igaz, de élettelen.

Anélkül, hogy ténylegesen átesnénk egy analízisen, a pszichoanalízisen való pusztá elmélkedés is lehetőséget nyújt számunkra arra, hogy túljussunk az említett absztrakciókon, és eljussunk a *cogito* valódi kritikájához. Feltéve, hogy a meghatározott kritika célja az, hogy dekonstruáljuk a hamis *cogito*-t, hogy megtámadjuk a *cogito* téveszméinek romjait, és hogy bevezessünk egy olyan műveletet, amely hasonló a libidótárgy meggyászolásához. A nárcizmus feldúsítja a *gondolkodom-vagyok* teljes mértékben formális igazságát – s egy illuzórikus konkrétummal dúsítja fel. A nárcizmus a reflexív *cogito* közvetlen tudattal történő azonosítását idézi elő, és elhitheti velem, hogy az vagyok, ahogyan gondolkodom magamról. De ha a szubjektum nem az, ahogyan gondolkodom róla, akkor, ha valóban a szubjektumra akarok rálelni, el kell vesztenem a tudatot.

Tehát reflexív úton is megérthetem a tudatról való lemondás szükségességét, és így még a freudi antifenomenológiát is összekapcsolhatom a szubjektum egyfajta filozófiájával. Éppen ez a mindenféle közvetlen tudattól történő megszabadulás szükségessége az, amely igazolja a freudi elmélet legrealistább, legnaturalistább és „legdologszerűbb” elgondolásait is. A pszichének egy apparátushoz, egy, az örömei által vezérelt primitív működésmóddhoz, a pszichikus „elhelyezkedések” topográfiai felfogásához, a tárgymegszállások létrejöttének és azok feloldásának ökonomikus rendszeréhez stb. történő hasonlítása – mind-mind olyan elméleti eljárásokat alkotnak, amelyek egyetlen stratégiából nőnek ki, amelyek a *gondolkodom-vagyok* alapját létrehozó illuzórikus *cogito* ellen irányulnak, s mindenekelőtt annak helyére apellálnak. Freud ilyen irányú olvasata reflexív vállalkozásként áll elő. S ez a vállalkozás egy megsebzett *cogito*-hoz vezet, egy olyan *cogito*-hoz, amely tételezi, de nem birtokolhatja magát, amely eredendő igazságát csak a közvetlen tudat elégtelenségének, illúziójának és hamisságának belátása során, annak elismerésén keresztül értheti meg.

Vajon nyerhet-e még valamit a szubjektum filozófiája a pszichoanalízistől, túl ezen a kritikai helyreigazításon? A szubjektív egzisztencia vágyból történő eredeztetése a pszichoanalízis egy olyan *pozitív* velejáróját alkotja meg, amely túllép a hamis *cogito* dekonstrukciójának *negatív* műveletén. Merleau-Ponty azt a javaslatot tette, hogy nevezzük az ösztönös erők artikulálódását a „szubjektum archeológiájának”.

A freudi gondolkodás ezen aspektusa semmivel sem lényegtelenebb a fentiekben tárgyaltnál: a tudatos rendszer illúzióinak és téveszméinek feloldása pusztán csak a negatív oldala egy felfedezésnek, egy olyan „ökonómia” felfedezésének, amely Freud szerint legalább annyira fundamentális, mint a „topográfia”. Az „ökonómia” vezet rá arra, hogy felismerjük a vágyak *időbeli* aspektusait, vagy még inkább arra, hogy nincs is a vágyak és a valóság rendezett ideje között semmilyen viszony. A tudattalan vágyak „atemporális”, „időtlen” jellege az a jegy, amely – jól tudjuk – határozottan elválasztja a tudattalan rendszert a tudatos rendszertől. Ebben a sajátosságban rejlik ösztönös életünk primitív oldalának hajtóereje. Nevezetesen, ez az az aspektus, amely létrehozta azt az érzelmi regressziót, amelyre az analízis a neurózis középpontján és a fantáziák szintjén (az álmoktól kezdve a téveszméig és az illúziókig) bukkanhat rá. Ez a vágy azon ősi sajátossága, amely az etika síkján a büntudatban, a vallás síkján pedig a büntetéstől való félelemben és a vigasztalásra irányuló gyermeki vágyban halványan felsejlik.

A vágy elsődlegességének, ösiségének tétele alapvető jelentőségű a *cogito* újral alkotása során: Arisztotelészhez, Spinozához és Leibnizhez, illetve Hegelhez hasonlóan Freud is az egzisztálás aktusának középpontjába helyezi a vágyat. Mielőtt a szubjektum tudatosan és akarva tételezné magát, egy ösztönös szinten már eleve el van helyezve a létben. Az ösztön tudatossághoz és akarathoz mért elsődlegessége az ontikus síknak a reflexív síkhoz, a *vagyoknak* a *gondolkodomhoz* mért elsődlegességét jelenti. S ebből következik a *cogito* sokkal inkább ontologikus, mint idealista interpretációja; a *cogito* tiszta tevékenysége, amely során abszolútként tételezi önmagát, pusztán egy absztrakt és üres igazságot jelent – s legalább annyira hiábavaló, mint amilyen leküzdhetetlen. Hiszen a *cogito* ezen tételezését továbbra is a jelek világának egésze, s ezen jelek interpretációja közvetíti. Ez egy nagy kerülőutat jelent, néven nevezve – a gyanút. A *cogito* cáfolhatatlanságát és meghatározhatatlanul kétséges voltát egyszerre kell figyelembe venni. A *cogito* egyoldalról a *vagyok* kétségbevonhatatlan bizonyossága, és másoldalról a *mi vagyok?* nyitott kérdése.

Mindezek alapján azt állítom, hogy a freudi gondolat filozófiai funkciója nem másst jelent, mint bevezetni egy elválasztó vonalat az absztrakt *cogito* cáfolhatatlanságának ténye és a tényleges szubjektum igazságának visszahódítása közé. Ezt az elválasztást a hamis *cogito* kritikája, az egó és önmagam közé ékelődő válszfatat alkotó egóideálok dekonstrukciója hajtja végre. Ez a dekonstrukció egyfajta gyászmunka, amely a tárgyi viszonyról a reflexív viszonyra helyeződik át. A Freud által „metapszichológiának” nevezett teljes metodológiai apparátus – lévén, hogy a *cogitoról* való lemondás folyamatának részét képezi – ehhez a dekonstrukcióhoz tartozik: úgy a pszichikus „elhelyezkedések” realizmusa, vagy az ener-

gia és az ökonómia fogalmának naturalizmusa, mint a kulturális dimenziók első ösztöntárgyakból történő genetikus és evolucionista levezetése is stb. A *cogito* és a hozzá tartozó megértőképeség látványos veszteségét a hamis *cogitora* alkalmazott gyázmunka stratégiája követeli meg. S ez a stratégia nagyon hasonlít arra a determinista magyarázatra, amelyet Spinoza *Etikájának* első könyvében alkalmazott a szabad akarat hamis bizonyítékaira még azelőtt, hogy megközelítené a valódi szabadság (negyedik könyv) és boldogság, üdvösség (ötödik könyv) gondolatát, amelyet pedig igazából az alávetettség helyzetének racionális megértéséből lehet levezetni. Következésképpen tehát – éppen úgy, mint Spinozánál – a tudat illúzióvesztése, a tudat illúziójának elvesztése jelenti a valódi szubjektum bármely újraelsajátításának feltételét.

A fentiekben felvázolt gyázmunkán keresztül végbemenő újraelsajátítás problematikája alkotja véleményem szerint a reflexív filozófia mostani feladatát. Így fogalmaznám meg saját szavaimmal ezt a feladatot: amennyiben a pszichoanalízist a *szubjektum archeológiájának* hívhatjuk, akkor a Freudot követő reflexív filozófia feladata az, hogy dialektikus módon összekapcsolja ezt az archeológiát egy teleológiával. Egyedül az *archē* és a *telos*, az eredet és a vég, az ösztönszintű kiindulás és a kulturális törekvés polaritása képes elszakítani a *cogito* filozófiáját absztrakтивitásától, idealizmusától, szolipszizmusától, vagyis röviden a szubjektivizmus mindazon patológikus formuláitól, amelyek megfertőzik a szubjektum tételezését.

Hogyan lehetne felvázolni a szubjektivitás azon teleológiáját, amelyet alá lehet vetni a freudi archeológia kritikai ellenőrzésének? A szellem alakjainak olyan – a hegeli *Szellem fenomenológiája* stílusában végrehajtott – progresszív felépítésével lehetne ezt elérni, amelyet viszont – a hegelinél szélesebb kiterjedésben – a vágy alakjainak *regresszív* analízise során kellene kifejteni.

Inkább a hegeli, mint a husserli modellre hivatkozom, s erre két okom is van. Először is, Hegel dialektikus eszközzel közelíti meg a szubjektív egzisztencia természetes szintjén végbemenő *feloldódást* [*sublatio*], amely *megőrzi* a kezdeti ösztönös késztetést. Ebben az értelemben azt kell mondom, hogy a hegeli *Aufhebung* (megszüntette megőrzés) jelenti a freudi „szublimáció” és „azonosulás” filozófiai igazságát, amennyiben megőrzi a feloldottat. Ezenkívül, maga Hegel is a vágy dialektikájaként fogta fel a *Fenomenológia* alakzatainak dialektikáját. A kielégülés [*Befriedigung*] problémája jelenti az érzelmi motivációját annak, hogy áttérjünk a tudatról az öntudatra: a vágy korlátlan természete, az egyik vágynak más vágyakra történő tagolódása, amely egyben már egy másik vágy vágyát is jelenti, s amely folyamat elvezet a vágyak küzdelme során létesülő tudatok egyöntetőségéig – mind-mind a hegeli *Fenomenológia* olyan jól ismert viszontagságait alkotják, amelyek megvilágítóak, de nem kényszerítő érvényűek a vágylétben megalapozott szellem dialektikus teleológiája számára. A hegeli *Fenomenológiát* ma már nem lehet megismételni; az én és a szellem új alakzatai jelentek meg Hegel óta, s új mélységek tárultak fel alattunk. De a probléma ugyanaz maradt: hogyan lehet a szellem alakzatainak előremutató elrendezését és a kultúra szféráinak progresszív összekapcsolását úgy megjeleníteni, hogy az valóban a szubsztanciális vágy szublimációját, vagyis annak az energiának az észszerű hasznosítását alkossa, amelyet a psi-

choanalízis a fantáziák emberi világának ősi elemein és regresszióin keresztül tárt fel.

A Freud utáni filozófiai antropológia feladata az, hogy minden eddigénél szigorúbb módon vezesse elő problémáját, s azt egy olyan szintézisben oldja meg, amely egyszerre elégti ki a vágy freudi *ökonómiája* és a szellem hegeli *teleológiája* által támasztott igényeket.

II. A „strukturizmus” kihívása

A sokfajta strukturizmust összekötő *szemiológiai modell* egy újabb részletes elemzésének⁵ végrehajtása helyett inkább arra szeretnék most rámutatni, mennyiben kapcsolódnak össze a pszichoanalízis és a nyelvészet bázisáról a szubjektum filozófiája felé irányzékolt támadások.

A támadást elsősorban a husserli és a poszthusserliánus fenomenológia ellen követik el. S talán érthető is, hogy miért: a fenomenológia kapcsolja hozzá a szubjektum filozófiáját egyfajta jelentésemlethez, amely utóbbi a szemiológiai modell által körülhatárolt episztemológiai területen belülről esik. Pontosabban meghatározva, a fenomenológia három tételt egyesít: (1) a jelentés a fenomenológiai leírás legátfogóbb kategóriája; (2) a szubjektum a jelentés hordozója; (3) a redukció az a filozófiai aktus, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a jelentésben egy létező szülessen meg. A tételek elválaszthatatlanok, és két értelemben lehet elrendezni azokat. Az a mód, ahogyan felvezettük e tételeket, az – *A logikai vizsgálódásoktól az Ideák I-ig* megfigyelhető – felfedezésük sorrendjét mutatja: ebben az elrendezésben a logikai jelentést a nyelvi jelentés vonzáskörének centrumában elhelyezve, a nyelvi jelentést pedig a tudat intencionalitásának még nagyobb területén belül figyelhetjük meg. A logikai területről az érzékelési területre kiterjedő vizsgálódás alapján úgy tűnik, hogy a nyelvi kifejezés és – még fokozottabb mértékben – a logikai kifejezés pusztán csak reflexív formáját alkotja egy, az ítélesterőnél és az *Erlebnis* jellegzetességénél általában mélyebben gyökerező jelölő tevékenységnek. A jelentés csak ebben az értelemben válhat a fenomenológia legátfogóbb kategóriájává. Az *egó* fogalma pedig mindezzel arányosan egy olyan fokú kiterjedésen esik át, amelyben az *egó* azzá válik, ami a jelentésre irányulásban [visée] él, s amit egyfajta identikus pólusként a jelentésirányok hoznak létre.

A felfedezésük rendjében harmadikként felsorolt tétel azonban a megalapozottság szempontjából az első helyet foglalja el. A fenomenológiai aktus végrehajtója számára a jelentés csak annyiban foghatja át a fenomenológiai leírás teljes területét, amennyiben ez a terület teljes mértékben azon a transzcendentális redukción alapul, amely a létre vonatkozó összes kérdést a lét *értelmére* vonatkozó kérdéssé alakítja át. A redukció ezen működése független az *ego cogito* idealista interpretációtól és – mindenek előtt – attól az interpretációtól, amit maga Husserl fejtett ki az *Ideák I-től* kezdve a *Karteziánus elmélkedésekig*. A világhoz való viszonyunk a re-

⁵ Lásd a *Struktúra, szó, esemény* című tanulmányt a jelen kötetben.

dukció eredményeként válik világossá; a redukcióban és a redukción keresztül pedig minden létező fenoménként, megnyilvánulásként, vagyis egy meghatározandó jelentésként válik leírhatóvá.

A megalapozottság rendjét követve tehát a redukciótól az *ego cogito cogitatum*-ként értett szubjektumig, s a szubjektum elméletétől a szubjektum és a világ közötti univerzális közvetítőként értett jelentésig juthatunk el. Minden jelentésként fogható fel, amennyiben minden létezőt a megélt azon jelentéseként látunk meg [visée], amelynek segítségével a szubjektum ki képes tárulni a transzcendencia felé.

Ezúton a fenomenológiát a nyelvelmélet kiterjesztéseként is fel lehet fogni. A nyelv megszűnik a tevékenységek, funkciók, műveletek pusztán csak egyik fajtája lenni: a teljes jelölő környezettel, az érzékelés, a cselekvés és az élet területei fölé feszített összetett jelhálózattal azonosítódik. Merleau-Ponty ebben az értelemben mondhatta azt Husserlről, hogy „a nyelvet központi helyre illesztette”.⁶ A fenomenológia annak elismerésére is igényt tarthat, hogy mivel elsőként ő tematizálta a megtestesült, érzékelő, cselekvő, beszélő szubjektum intencionális és jelölő tevékenységét, következésképpen egyedül ő nyitotta meg a jelentés, s így egyben a nyelv területét is.

De azért hozzá kell tennünk, hogy a fenomenológia úgy radikalizálta a nyelv kérdését, hogy azzal kizárt minden dialógust a modern nyelvészettel és a nyelvi modellre épülő szemiológiai diszciplínákkal. Ebben a tekintetben Merleau-Ponty nyelvfilozófiájának részleges sikertelensége igencsak tanulságos.

A „beszéd szubjektumához történő visszatérés” útja – amelyet a kései Husserl követő Merleau-Ponty előre látott, és amelyen el is indult – úgy lett kiépítve, hogy az túl sietősen hagyja el a jelek objektív tudományát, és túl hirtelen tér rá a beszéd problémájára. Miért? Mert már kezdettől fogva ellentétként merült fel a fenomenológiai és az objektív hozzáállás viszonya:

A tudós, aki *fait accompli*-ként, befejezett tényként – elmúlt jelentésaktusok maradványaként és már eleve adott jelentések jegyzékeként – fogja fel a nyelvet, elkerülhetetlenül elvéti a beszéd sajátos áttetszőségét, a kifejezés termékenységét. Egy fenomenológiai szempontból (azaz annak számára, aki a saját nyelvét egy élő közösséggel létesített kommunikáció eszközeként használó beszélő szubjektumot vizsgálja) a nyelv újra megtalálja egységét. Már nem fogható fel különálló nyelvi tények kaotikus múltjának visszamaradt ered-

⁶ Az első Nemzetközi Fenomenológiai Konferencia előtt egy 1951-ben publikált írásában ezt közölte Merleau-Ponty: „Pontosan azért, mert a nyelv problémája a filozófiai hagyomány szerint nem tartozik az első filozófiához, Husserl szabadabban közelíti meg, mint az észlelés vagy a megismerés problémáját. Központi helyet juttat neki, és az a kevés, amit róla mond, egyszerre eredeti és rejtélyes. Ennélfogva ez a probléma teszi leginkább lehetővé, hogy kérdőre vonjuk a fenomenológiát: Husserl gondolatainak pusztá elismétlése helyett tovább folytassuk erőfeszítését, tézisei helyett pedig inkább gondolatmenete mozgását kövessük”. – Maurice MERLEAU-PONTY: *A nyelv fenomenológiájáról = A filozófia dicsérete*. (Ford. Sajó Sándor.) Budapest, Európa Könyvkiadó (Mérleg sorozat) 2005. (81–109.) 81. Azért szeretem idézni ezt a részletet, mert viszonyom a legnagyobb francia fenomenológushoz mára talán már olyanná vált, mint amilyen az ő viszonya volt Husserlhez: nem a gondolatmenetek ismétlése, hanem azok megújítása jelenti az elődhez való viszonyulás lényegét.

ményeként, hanem csakis egy olyan rendszerként, amelynek összes alkotó-eleme azért dolgozik együtt, hogy egy, a múltat a jelenben képviselő s egy ezúton jelenlevő logika által vezérelt kifejezést alkosson.⁷

Amint látjuk, a dialógus a tudósokkal elég szegényesen indul; valójában, még egyáltalán el sem kezdődött. A fentiek szerint nem a tudomány tárgyaként felfogott nyelv [langue] alkot rendszert; Saussure-rel és alapdefinícióival szemben azt állítja, hogy a nyelvészet csak „a múlt nyelvét” látja.⁸ S ezzel szemben azt mondja, hogy a beszéd jelen pillanata volna az, amelyben a rendszer megszülethet. A fenomenológus a szinkroniát a beszélő szubjektum mellé állítva, a diakroniát pedig az objektív tudományhoz rendelve arra tesz kísérletet, hogy a szubjektív nézőpontba építse be az objektív nézőpontot, és rámutasson arra, hogy a beszéd szinkroniája fedi a nyelv diakroniáját.

Ebben a megfogalmazásban a probléma könnyebben megoldhatónak tűnik annál, mint amilyen nehézséget jelent valójában a következő generáció számára. A probléma annak kimutatását jelenti, hogy hogyan él a múlt nyelve a jelen nyelvében: a beszéd fenomenológiájának feladata az, hogy rámutasson a múlt nyelvének a jelen nyelvbe történő beilleszkedésére. Amikor beszélek, a bennem levő jelentésszándék (jelentő intenció) pusztán egy olyan űrt jelent, amelyet szavakkal ki kell töltenem; ennek a szándéknak pedig úgy kell beteljesülnie, hogy realizálok

a már eleve jelentő eszközök vagy a már eleve beszédes jelentésformák (morfológiai, szintaktikai és lexikai eszközök, illetve irodalmi műfajok, elbeszélés-típusok, az események bemutatásának módjai stb.) egy bizonyos elrendeződését, amely egy új és különálló jelentés megsejtését idézi elő a hallgatóban; és megfordítva, amely ezt az új jelentést a beszélőben vagy íróban a már eleve meglevőkbe fészkel be.⁹

Ebben a felfogásban maga a beszéd alkotja annak a sajátos nyelvi tudásnak az életre keltését, amely más emberek előzetesen elhangzott szavaiból áll össze, olyan szavakból, amelyek eléggé megrögzültek, „leüledtek” (szedimentálódtak) és „intézményesültek” ahhoz, hogy egy olyan *hitellé* váljanak, amelynek segítségével megalapozhatom a beszéd szándékával bennem felébredő *úr* (vagyis jelenésszándék, jelentő intenció) verbális kiegyenlítését.

A *Signes* elemzése Az *érzékelés fenomenológiájának* egyik nagy fejezetét alkotja, amelyben a nyelv a „hogyan” tudásának, egy megszerzett képesség, hatalom működésbe léptetésének „viselkedésgesztusához” van kötve. Ez esetben, vajon vesszük-e annyira komolyan a nyelvet, mint a nyelvészek? Igencsak ránehezedik az a tény a beszéd fenomenológiájára, hogy nyelvfogalmában nem veszi számításba annak autonóm rendszerként történő felfogását. S azáltal, hogy a „leüledés, lerakódás”

⁷ Maurice MERLEAU-PONTY: *A nyelv fenomenológiájáról*. I. m. 84.

⁸ Maurice MERLEAU-PONTY: *A nyelv fenomenológiájáról*. I. m. 86.

⁹ Maurice MERLEAU-PONTY: *A nyelv fenomenológiájáról*. I. m. 94.

(szedimentáció) folyamatához fordul, visszavezeti a nyelv fogalmát a *habitus*, a megszerzett képesség régi pszichológiai fogalmához, és ezzel teljes mértékben elvétí a strukturális tényezőt mint olyat.

Igazság szerint, ami Merleau-Ponty számára igazán fontos, az nem a nyelvessel folytatott dialógus, hanem a filozófiai eredmény: amennyiben csak azzal tudom kifejezni magam, ha újraaktiválom a lerakódott (szedimentálódott) és rendelkezésre álló jelentéseket, annyiban a beszéd sohasem válhat transzparenssé önmaga számára, és sohasem lehet a tudat az, ami létesít; a tudat – megszerzett képességeivel és rendelkezésre álló verbális eszközeivel – mindig saját testem „spontán utasításaitól” függ.¹⁰ Egy teljes igazságfilozófiába torkollik mindez: az igazság mint a rendelkezésre álló jelentések új jelentésekben történő visszanyerésének folyamata – nélkülözvén minden végső és befejezett állítást – a tiszta, abszolút és teljes jelentésségben határozódik meg.

Az igazság egy másik neve a leülepedésnek és lerakódásnak (szedimentációnak), amely nem más, mint minden egyes jelen jelenléte saját jelenünkben. Vagyis, ez azt jelenti, hogy még és különösképpen a végső filozófiai szubjektum számára sem létezhet olyan objektivitás, amely számot adhat a minden idővel kialakított szuper-objektív viszonyunkról, nem létezhet olyan megvilágítás, amely fényesebb, mint az eleven jelen fénye.¹¹

Természetesen a beszéd és a beszélés szubjektumának fenomenológiája megőriz és fenntart olyan kérdéseket, amelyeket a strukturalizmus elkerül, és nem választ meg: hogyan tud a jelek autonóm rendszere a beszélő szubjektum tételezése nélkül működésbe lépni, új nyelvéllapotokat kibontakoztatni, hogyan tudja felkínálni magát a használat és a történelem számára? Létezhet-e máshol egy rendszer, mint a beszédtevékenységben? Lehet-e másként meghatározni, mint az élő műveletek metszéspontjaként? Vajon jelenthet-e többet a nyelv, mint egy olyan rendszert, amely mindig potenciális, de sohasem tisztán aktuális, amely eleve olyan látens változásokkal van megterhelve, amelyek nyitottá teszik egy szubjektív és interszubjektív történelem irányában?

Ezek a kérdések minden kétséget kizáróan jogosan, de túl korán, elhamarkodottan merülnek fel. Ma már csak úgy tehetjük fel ezeket a kérdéseket, ha megtesszük azt a nagy kerülőutat, amelyet a nyelvészet és általában a jeltudomány kövezett ki számunkra. Ez a kitérő magába foglalja – legalábbis előreláthatóan – azt, hogy összekapcsoljuk a szubjektum kérdését a tudomány elnevezésre valóban méltó jeltudomány megalkotásának intenciójával.

A strukturális nyelvészet, mielőtt elővezetné kerülőútját, egy kihívást intéz a szubjektum filozófiájával szemben: a kihívás abban a tényben áll, hogy a jelentés fogalmát a szubjektum intencionális törekvéseitől idegen területre helyezi. Ez

¹⁰ MERLEAU-PONTY: *A nyelv fenomenológiájáról*. I. m. 101.

¹¹ MERLEAU-PONTY: *A nyelv fenomenológiájáról*. I. m. 106.

az áthelyezés összevethető azzal az áthelyezéssel, amelyet a pszichoanalízis hajt végre a közvetlen tudat jelentéshatásain. Mindez azonban a freudi topográfiától eltérő feltevérendszerből következik. Egy másik írásban már felsoroltuk ezeket a tételeket, s most csak felidézzük azokat.¹² Az első követelmény: a nyelv [langue] és a beszéd [parole] dichotómiája (a nyelv – a közösen elfogadott konvenció, s annak intézményes jegyei, a társadalmi kényszer elfogadása; a beszéd – a megvalósulás, s annak individuális megújító jegyei, a végtelen számú kombináció feltételezése). A második követelmény: a szinkron szemléletnek alá kell vetni a diakron szemléletet (a statikus rendszer megértése megelőzi a rendszer változásának megértését, amely utóbbit csak úgy foghatjuk fel, mint az egyik rendszerállapotról a másikra való áttérést). A harmadik követelmény: a nyelv szubsztanciális aspektusainak – fonemikus és szemantikai szubsztancia – formális aspektusokra történő visszavezetése. A rögzített tartalmától megszabadított nyelv a pusztán különbségeik alapján meghatározott jelek rendszerévé válik; egy ilyen rendszerben többé már nem merülhet fel a jelentés kérdése – amennyiben a jelentést az önmagában elgondolt idea sajátlagos tartalmaként fogjuk fel –, s annak helyére a viszonylagos, negatív és oppozíciós értékek állnak. Most már világos, mi alkotja minden strukturális hipotézis lényegét – s ez az, amit a negyedik követelmény fejez ki: „tudományosan jogosultak vagyunk arra, hogy leírjuk a nyelvet, lévén, hogy a nyelv nem más, mint belső függőségi viszonyokból felépülő autonóm entitás, vagyis egyszóval – struktúra”.¹³

Más szavakkal meghatározva: a jelrendszernek nincsen külső vonatkozása, csak belső viszonyai vannak; ez az utolsó követelmény, a jelrendszer zártságának posztulátuma összefoglalja és irányítása alá veszi a másik hármat. S ez alkotja a legnagyobb kihívást a fenomenológia számára. A fenomenológia szerint a nyelv nem tárgy, hanem közvetítő tevékenység, amelyen keresztül, és amelynek segítségével a valóság felé fordulhatunk (akármit is jelentsen ez); a nyelv annyi, mint mondani valamit valamiről; s ennyiben a *mit* mondás felszámolja önmagát, miközben a mondás a *miről* aspektusa felé tör – túllép önmagán, s egy intencionált referenciális mozzanatként létesíti önmagát. A strukturalista nyelvészek számára a nyelv önmagában megálló dolog: minden különbség rendszerimmanens, s ez a rendszer megelőzi a beszélő szubjektumot. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor meg kell látnunk, hogy a strukturalizmus által feltételezett szubjektum egy, az ösztönvilág tudattalanjától *eltérő* tudattalant, egy *eltérő* „elhelyezkedést”, de mégis hasonló tudattalant és mégis azonos lényegű elhelyezkedést követel meg. Ezért van az, hogy a másik tudattalan és a másik „elhelyezkedés” irányába történő eltolódás ugyanazt a lemondást jelenti, mint amit a freudi tudattalan irányába történő áthelyezkedés jelent a reflektáló tudat számára; s egyben ebben rejlik annak lehetősége is, hogy mindkét esetben egy és ugyanazon *szemiológiai* kihívásról beszéljünk.

¹² Lásd a *Struktúra, szó, esemény* című tanulmányt a jelen kötetben.

¹³ L. HJELMSLEV: *Essais linguistiques*. Koppenhága, 1959. 21.

Milyen szubjektumfilozófia képes válaszolni erre a kihívásra, tehát abban a formában, ahogy a strukturalizmus megköveteli azt? Idézzük fel újra a fenomenológia három alaptételét: jelentésmélettét, szubjektumelméletét, redukcióelméletét – ezek kölcsönös összefüggésére már rámutattunk. Minden bizonnyal a szubjektumelmélet alkotja a jelen tanulmány legfőbb gondját; de, ahogy arra már rámutattunk, a szubjektumelmélet jelentősége és értelme a leíró szint tekintetében a jelentésmélettől, a transzcendentális szint tekintetében pedig a redukcióelmélettől származik. Tehát a jelentésmélet és a redukcióelmélet felől juthatunk el a fenomenológiai filozófia szubjektumáig.

Hogyan érinti a jelentés fenomenológiai felfogását a szemiológia kihívása? A jelentés megújított fenomenológiája nem elégedhet meg a beszéd azon leírásának megismétlésével, amely nem ismeri el a nyelvészet elméleti státusát és a struktúrának a folyamathoz mért elsődlegességét, amely pedig az említett nyelvészet alaptételét alkotja. S azzal sem elégedhet meg, hogy pusztán csak egymás mellé helyezi a nyelvnek a tapasztalat megélt világa felé irányuló úgynevezett *nyitottságát* és a strukturális nyelvészet által felmutatott jelvilág *zárttságát*: a beszéd fenomenológiája csak a nyelv [langue] nyelvészetén keresztül, és csak a nyelv [langue] nyelvészetének eszközeivel válhat ma valóra. A fenomenológia csak a szemiológia előfeltételeivel folytatott közelharc során hódíthatja meg újra a jel és a transzcendencia vagy referencia között fennálló viszonyt.

A szintek hierarchiája alapján felfogott nyelv másfajta egységet foglal magába, mint azok az egységek, amelyek az alkotóelemek készleteiben formálódnak ki, alkossanak ezek a készletek akár fonemikus, akár lexikai vagy akár szintaktikai egységeket. Az új nyelvi egység – amelyre mint alapra a jelentés fenomenológiája felépülhet – nem a nyelv [langue], hanem a beszéd vagy a diszkurzus; ez az új egység a *mondat* vagy a *kijelentés* [énoncé]. Ez az egység nem szemiológiai, hanem szemantikai meghatározást követel meg, hiszen csakis ez az egység az, amely szigorúan véve *jelent*. A jelentés problémáját tehát nem lehet azzal kiiktatni, hogy a helyére beállítjuk a jelek közötti különbségét; a két probléma két eltérő szintről származik. Senkinek sem kell választania a jel-filozófia és a reprezentáció filozófiája között: az előbbi a jelet a potenciális rendszerek szintjén fejt ki, amely rendszerek azután rendelkezésre állnak a diszkurzus végrehajtása számára; az utóbbi pedig a diszkurzus megvalósulásával való egyidejűséget helyezi előtérbe. A szemantikai probléma éppen abban tér el a szemiológiai problémától, hogy benne a különbség alkotta jel áthelyeződik a referencia segítségével a világba; s – egyetértésben a teljes középkori, a karteziánus, a kantianus és a hegelianus tradícióval – azt az ellentétes oldalt, amelyet a referencia a különbözőséggel szemben létrehoz, jogosan nevezhetjük reprezentációnak. A nyelvész tehát, mint például Benveniste, a hagyomány egy sajátos taktusát és kiemelekedő értelmét juttatja kifejezésre akkor, amikor összekapcsolja a „mondani valamit”, a „jelentenit” és a „reprezentálni” aspektusát.¹⁴ A szemiológiai funkció: jelet és jelet szembeállítani; a szemantikai funk-

¹⁴ Lásd: Émile BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard 1966. – „A naiv beszélő számára ugyanúgy, mint a nyelvész számára a nyelv funkciója az, hogy »mondjon valamit«.

ció: jelekkel reprezentálni a valóst – és az előbbi kell alávetni az utóbbinak. Az előbbi funkció szolgálja ki az utóbbi; illetve – ha így jobban tetszik – a jelentő vagy reprezentatív funkció szándékának megfelelően artikulálódik a nyelv.

A szemiológiai és a szemantikai fundamentális megkülönböztetése jelenti azt az alapot, amelyre építve végigvihető a diszkurzus megtörténéseként felfogott mondat nyelvészetének, a fregei és husserli módon művelt jelentés- és referencialogikának, illetve a beszéd Merleau-Ponty-t követő fenomenológiájának összekapcsolása; nem lehet azonban – az utóbbi feltétel nélkül követve – közvetlenül a beszéd fenomenológiájának szintjére ugrani. Türelmesen ki kell bogarazni a szemantikát a szemiológiából, vagyis először végig kell járni a taxonomikus rendszerek strukturális elemzésének kerülőútját, majd fel kell építeni a fonológiai, lexikai és szintaktikai szintekre a kijelentés [énoncé] szintjét is. A kijelentés [énoncé] elmélete továbbá azt követeli meg, hogy a jelentés szintjét lépésről lépésre építsük fel: először mint ideálist vagy nem valóst, majd mint a referencia szintjét – igazság- és valóságmegragadó igényével vagy (mint Husserl mondja) megvalósulásával, végrehajtásával együtt. Ez és csakis ez után lehet az intencionalitás, a kifelé irányultság és a kifejezés fogalmát egy nem pszichológiai úton visszanyerni. A beszéd elemzése során csak a nyelven [langue] keresztül vezető úton tudjuk helyreállítani a beszéd sajátosan nyelvi karakterét, s ezt csak úgy lehet megőrizni, ha a „viselkedésgesztus” közvetlen kiterjedésén belül hajtjuk azt végre. És fordítva: a beszéd – mintegy fordított reakcióként – a szemiológiai rend szemantikai realizációjaként idézhet csak elő jelentésalkotó emberi viselkedést, legalábbis ha a kiindulópontot nézzük. A kifejezés és a jelentés azon filozófiája, amely nem halad keresztül ezeken a szemiológiai és logikai vizsgálódásokon, arra ítéltetett, hogy megakadjon a tulajdonképpeni szemantikai szinten kívül.

Teljesen jogos tehát az az állítás, hogy a szemiológiai rendszer minden érthetőségét elveszti, amennyiben a szemantikai funkcióban végbemenő aktualizálódásából kiemeljük; joggal kételkedhetünk abban, hogy a jelölő és a jelölt megkülönböztetése értelmes marad-e akkor is, ha a referenciális funkciót kiküszöböljük. Ez a kitétel a nyelvi jel olyannyira fontos követelményeként jelenik meg, hogy azt Hjelmslev a nyelvi jelek és a (kifejezés és tartalom szintjének kettősségét nem tartalmazó) nem nyelvi jelek megkülönböztetésének kritériumává avatta. Akkor tehát vajon nem a mondat által annak alkotóelemeire és mindenekelőtt a szavakra¹⁵ fokozatosan kiterjesztett, és a transzcendencia felé elmozdító *jelentésre irányultság*

Mi is valójában az a »valami«, ha a nyelv által artikulált felől nézzük; hogyan határozódik meg az a »valami« a nyelv felől? A jelentés problémája éppen itt merül fel.” Ez a funkció tehát nem más, mint „képesség a való »jelle« történő reprezentálására és képesség a »jel« mint a való reprezentálásnak megértésére”.

¹⁵ A lexikai jel és a mondat viszonyaként értett szó fogalmához lásd a *Struktúra, szó, esemény* című tanulmányt a jelen kötetben. Minden diszkurzuseseeményben a szó jelenti – ahogy azt ebben a tanulmányban állítjuk – a szemiológiai és a szemantikai aspektus, a forma és a jelentés artikulációjának közös pontját.

[visée] biztosítja-e a jel belső egységességét? Vajon egyáltalán összefüggésben állhatna-e egymással a jelölő és a jelölt, ha a jelentésszándék nem kényszerítené azokat közvetlenül egy lehetséges, létező vagy nem létező referens felé?

Az önmagában vett szemiológiai rend az *artikuláció* egy olyan feltételrendszerét alkotja, amely nélkül a nyelv nem létezhetne. De az *artikulált* mint olyan még nem jelentésképes nyelv. Az általában vett nyelvként elnevezett rendszerek rendszerének pusztán potenciális létezése lehetővé teszi a diszkurzus megformálását; de a diszkurzus minden esetben csak a diszkurzus megtörténésében létezik. Ebben fonódik össze a potenciális és az aktuális, az artikuláció és a művelet, a struktúra és a funkció, – vagy ahogy azt már egy másik tanulmányban megneveztük – a rendszer és az esemény.¹⁶

Így néz ki az a jelentésemélet, amely deskriptív úton elvezethet egy olyan szubjektumfilozófiához, amely – követve a jelen tanulmány fő intencióját – előnyt kívácsol az elé állított akadályokból, és felhasználja a vele szembenálló nézeteket.

Ugyanis, az elrendezettségnek és a megvalósulásnak csak a fentiekben megmutatott szintjén lehet a nyelvnek referenciája és szubjektuma: mivel a rendszer anonim vagy – pontosabban szólva – szubjektum híján van, hiszen a „ki beszél?” kérdésnek semmi értelme sincs a nyelv [langue] szintjén, ezért éppen a mondattal együtt merül fel a nyelvi szubjektum kérdése. Bár ez a szubjektum talán nem én vagyok, és talán nem is az, akinek gondolom magam, de mindazonáltal legalább van értelme ezen a szinten a „ki beszél?” kérdésének, még akkor is, ha a kérdés megválaszolatlan marad.

Ezen a szinten is felesleges lenne megismételni a husserli és a poszthusserliánus fenomenológia klasszikus elemzését. A fentiekben elővezetett módon kell bevonnunk azt a nyelv tárgykörén belülre: ugyanúgy, ahogy csak azt kell figyelemmel követni, hogyan halad át a szemiológiai a szemantikaiba, a beszélő szubjektumánál is csak azt kell megfigyelni, hogyan jut el saját diszkurzusához, hogyan tesz szert saját diszkurzusra.

A beszélő szubjektum fenomenológiája megbízható támogatást találhat bizonyos nyelvészek olyan irányú kutatásaiban, amelyek a személyes névmást és az arra vonatkozó igeformákat, a tulajdonnevet, illetve az igét és igeidőket, az állítást és a tagadást, és végül a minden diszkurzus megtörténéséhez belsőleg hozzátartozó – általában vett – lokúciós formát vizsgálják. A „diszkurzus megtörténése” kifejezés mutat rá legvilágosabban arra, hogy nem elegendő pusztán odahelyezni a beszédtevékenység nehezen körülhatárolható fenomenológiáját a nyelvi rendszer következetes nyelvészete mellé; sokkal inkább az jelent feladatot, hogy *szorosan összekössük* a nyelvet [langue] és a beszédet [parole] a diszkurzus alkotásán belül.

Most csak egy egyszerű példát mutatok be, amelyben a személyes névmás, illetve az igében felfedezhető személyviszonyok kerülnek előtérbe úgy, ahogy azok

¹⁶ Lásd a *Struktúra, szó, esemény* című tanulmányt a jelen kötetben.

Benveniste könyvében a zárófejezet tárgyát alkotják.¹⁷ A személyes névmások (*én, te, ő*) elsődlegesen a nyelv [langue] tényei: az igeragozásban kirajzolódó személyviszonyok strukturális tanulmányozása meg kell, hogy előzze a névmás diszkurzusban való elfordulásának bármely interpretációját. Az *én* és a *te* mint személyek együttesen szemben állnak az *ő*vel mint nem-személlyel, és egymással is szemben állnak a „beszéd küldője” és a „beszéd címzettje” ellentétviszony alapján. De a strukturális vizsgálat még nem merül ki ezeknek a viszonyoknak a megértésénél; ez csak az erőfeszítések kiindulópontját alkotja. Az *én* jelentése csak abban az esetben alakul ki, ha az, aki beszél, egyben el is sajátítja a beszéd jelentését annak érdekében, hogy megjelölje önmagát; az *én*-jelentés minden egyes esetben egyedi; az *én*-jelentés arra és csakis arra a diszkurzuseseményre referál, amely az *ént* tartalmazza. „Az *én* jelentése: 'az a személy, aki kimondja az *ént* tartalmazó jelenlevő diszkurzuseseményt'.”¹⁸ Az a személyes névmás, amely kívül esik az *ént* kimondva önmagát megjelölő egyszeri egyénen mint referencián, nem más, mint egy üres jel, amit mindenki önmagára húzhat: a névmás egy olyan eszközként várakozik nyelvemben, amely készen áll arra, hogy az üres jel elsajátításával ezt a nyelvet együtt diszkurzussá alakíthassuk.

Ezúton a nyelv–beszéd tagozódást is meghaladhatjuk: s ez részben azokon a sajtós jeleken – vagy „indikátorokon” – múlik, amelyek között a személyes névmás pusztán csak az egyik csoportot alkotja a mutató névmások, az időt és helyet jelző határozószók mellett. Ezek a jelek ugyanis nem a tárgyak egy csoportjára vonatkoznak, hanem a diszkurzus megtörténésének jelenét hivatottak megjelölni; nem megnevezik, hanem kijelölik az *én*, az *itt*, a *most*, az *ez* aspektusait, vagyis – röviden – a beszélő szubjektum közönséghez és szituációhoz mért viszonyát. A legcsoválatosabb az, hogy „a nyelv úgy rendeződik el, hogy lehetőséget teremtsen minden egyes beszélő számára arra, hogy önmagát mint *ént* megjelölve a teljes nyelvet elsajátíthassa”.¹⁹

Az ige problémáját is hasonló módon kell újragondolni. Egyoldalról adott egy meghatározott nyelvre jellemző időviszonyok struktúrája; másoldalról pedig adott az idő kijelentésének [énoncé] aktusa a nyelv egy bizonyos megtörténése során, vagyis a mondatban, amely – mint olyan – a teljes kijelentést [énoncé] időben helyezi el. A kijelentés [énoncé] folyamata a jelen idővel jelöli meg magát, s ezzel minden más igeidő viszonylagos meghatározását is kijelöli. A jelenre referálás teljes mértékben összefüggésbe hozható a mutató névmások és határozószói lokúciók (*itt, most* stb.) kézzelfogható (vagy deiktikus) jellegével: „ez a »jelen«... csak üres nyelvi tényező, amennyiben a jelen mint esemény időbeli referenciáját pusztán csak a diszkurzuseseménnyel való egybeesése határozza meg”.²⁰

¹⁷ Lásd: Émile BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*. I. m.

¹⁸ Émile BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*. I. m.

¹⁹ Émile BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*. I. m.

²⁰ Émile BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*. I. m.

Ez vajon azt jelenti, hogy az *én* a nyelv alkotása? A nyelvész hajlamos egyet-érteni ezzel („csak a nyelv – írja Benveniste – alapozhatja meg az »egő« fogalmát a valóságban, *annak* a valóságában, vagyis a létben”).²¹ A fenomenológus tiltakozni fog az ellen, hogy a beszélő azon képessége, hogy szubjektumként tételezze magát, és hogy szembeállítson önmagával egy másikat, a hallgatót, a személyes névmás nyelven kívüli előfeltétele lenne. Továbbra is hinni fog a szemiológiai és a szemantikai elválasztásában, amelynek megfelelően csak a nyelven [langue] belül fogadható el az a tény, hogy a jel *belső* különbségekre redukálódik; s így az *én* és a *te* mint üres jelek – a nyelv alkotásai; azonban az üres jelek *hic et nunc* alkalmazása, amely során az *én* szótári szava jelentéssé válik, és jelentésbeli értékre tesz szert, feltételezi azt, hogy egy szubjektum – aki úgy tételezi, hogy kifejezi önmagát – elsajátítsa ezt az üres jelet. Az *én* tételezése és az *én* kifejezése természetesen egyidejű; az *én* kifejezés azonban legalább olyan kis mértékben tételezi csak az *ént*, mint ahogy az *ez* mutató névmás is csak egy apró látványát nyújtja annak a világnak, amely felé a deiktikus jelölők mutatnak. A szubjektum csak úgy tételezheti önmagát, ahogy a világ is megmutatja önmagát. Ezt a tételezést és ezt a megmutatást szolgálják a névmások és a mutató kifejezések; igyekeznek minél tisztábban megjelölni annak a tételezésnek és annak a megmutatásnak az abszolút karakterét, amelyek együtt és egyszerre alkotják a nyelv belsejét és külsejét: vagyis azt a világot, amely felé a nyelv irányul annyiban, amennyiben valamiről mond valamit; és az egő világtalan belsejét, amely a cselekvés során árad ki. Amennyiben a nyelv nem lehet valaminek a megalapozása, annyiban tárgy, közvetítés; a nyelv az a médium, miliő, amelyben és amelyen keresztül a szubjektum önmagát tételezi, illetve amelyben és amelyen keresztül a világ önmagát mutatja meg.

A fenomenológia feladata immár tisztábban rajzolódik ki: a szubjektum öntételezését, amelyet a *cogito* teljes hagyománya vall, a nyelven keresztül kell végigvinni, nem kerülheti azt ki, s el kell viselnie, hogy sohasem haladhatja meg a szemiológia és a fenomenológia ellentmondását. A tételezésnek a diskurzus megtörténeése során kell megvalósulnia, vagyis abban a cselekvésben, amelyben a nyelv [langue] potenciális rendszere a beszéd aktuális eseményévé alakul át.

A szubjektum fenomenológiai fogalmát továbbra is összefüggésbe kell hozni a transzcendentális redukcióval. Már rámutattunk saját, a szubjektum kettős viszonyának, vagyis a szubjektum és a jelentés, illetve a szubjektum és a redukció viszonyának tekintetében meghatározott helyzetünkre. Az előbbi viszony egy leíró szinten mozog úgy, ahogy azt az előző gondolatmenetben kimutattuk: a szubjektum valójában az, aki önmagára utal, miközben a valósra referál; a valósra történő referálás, és annak visszaautalása szimmetrikusan megy végbe. A szubjektum és a redukció viszonya nem tud semmit sem hozzátenni az előbbihez a leíró szinten; a valamire való utalásban rejlő önreferencia szükségszerű feltételeit foglalja magába: ebben az értelemben úgy működik, mint az „empirikusra” vonatkozó „transzcendentális”.

²¹ Émile BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*. I. m.

Mi történik tehát a redukcióval a strukturalizmus után?

Amint az jól tudjuk, Husserl a redukcióban azt az ősi filozófiai aktust látta, amely során a tudat elvágja magát a világtól, s önmagát mint abszolút létezőt létesíti; a redukció után minden létező jelentésként jelenik meg a tudat számára, és mint olyan a tudattal áll összefüggésben. A redukció annak az idealista tradíciónak a középpontjába helyezi a husserli *cogitot*, amely továbbviszi a karteziánus *cogitot*, a kanti *cogitot* és a fichtei *cogitot*. A *Karteziánus elmélkedések* sokkal tovább halad a tudat önállósága terén, s annyira messzire megy, mint a radikális szubjektivizmus, amely nem enged meg semmilyen más végeredményt sem, csak a saját mértéktelenségében győzedelmeskedő szolipszizmust, és azt, hogy a másik csak az *ego cogito* eredendő létesítőkészségéből legyen levezethető.

A redukció idealista felfogása során a tudatnak kölcsönzött elsődlegesség teljes mértékben összeférhetetlen azzal az elsődlegességgel, amelyet a strukturális nyelvészet a beszéddel [parole] szemben a nyelvnek [langue] tulajdonít. A strukturalizmus szemében a tudatnak szánt abszolút elsődlegesség a fenomenológia abszolút előítéletét alkotja. Ezzel az ellentmondással a szubjektumfilozófia krízise tetőfokára hág.

Vajon fel kell-e áldozni a fenomenológiai redukciót azzal párhuzamosan, ahogy felismerjük a tudat felé mutató előítélet abszolúttá válását? Vagy esetleg lehetséges a redukció egy másik interpretációja is? Egy másik utat szeretnék találni, és a redukció egy olyan interpretációját elővezetni, amely sokkal szorosabban kapcsolja a redukciót ahhoz a *jelentéselmélethez*, amelynek a fenomenológiában betöltött központi jelentőségét már beláttuk. Tartózkodom attól, hogy a redukciót azzal a közvetlen aktussal azonosítsam, amely egyszerre és egy lépésben fakasztja ki a fenomenológiai attitűdöt a természetes hozzáállásból, amely túl hirtelen ragadja ki a tudatot a létből, s inkább a jelek által kínált hosszú kitérőutat járom végig; a redukciót az alábbiakban a jelentésviszonyok és a szimbolikus funkció mint olyan szükségszerű feltételei között keresem. A redukció a nyelvfilozófia szintjére lépve már nem úgy jelenik meg, mint egy fantasztikus művelet, amelynek végén a lét absztrakciója által hátrahagyott üledékként már csak a tudat marad vissza. A redukció ezen a szinten a nyelv „transzcendenseként” jelenik meg, egy olyan lehetőségként, melynek segítségével az ember kiemelkedhet a többi természeti jelenség közül, egy olyan lehetőségként, melynek segítségével összefüggésbe kerülhet azzal a valósággal, amelyet a jelekkel megjelöl. A nyelvfilozófia segítségével újragondolt redukció teljes mértékben összefér az általános jelentéselméletként és az általános érvényűvé tett nyelv elméleteként felfogott fenomenológiával.

A továbbiakban tehát ezt az utat követjük; s erre bátorít Lévi-Strauss azon tisztánlátó megjegyzése is, amelyet a híres *Előszó Marcel Mauss művéhez* című írásában olvashatunk:

Az állati lét bizonyos szintjén akármely pillanatban vagy akármilyen körülmények között is jelent meg a nyelv, csakis egy pillanat alatt válhatott a lét részévé. A dolgok nem válhattak jelentéssé lépésről lépésre...; ennek a ra-

dikális változásnak nincs megfelelője a tudás területén belül, amely csak lassan és progresszíve fejlődik. Más szavakkal: abban a pillanatban, amikor a teljes világmindenség egyszerre vált jelentéssé, valószínűleg nem volt kéznél semmi jobb, ami erre képes lett volna, mint a nyelv, még ha igaz is az, hogy annak megjelenése a tudás fejlődésének ritmusát hivatott felgyorsítani. Az emberi értelem történetében fundamentális oppozíciós viszonyt ismerhetünk fel a folytonossági hiányt létesítő szimbólumalkotás és a folytonosságra törekvő tudás között...²²

A szimbolikus funkció tehát nem ugyanazon a szinten helyezkedik el, mint a jelek azon sokszínű osztálya, amelyet az általános jeltudomány, vagyis a szemiológia képes megragadni és részletezni; nem tartozik akármely fajba vagy nembe – az eshetőség egyik aspektusát alkotja. A jelek által meghatározott módon született emberről van szó.

Az ekképpen bevezetett szimbolikus funkció eredetének kérdése a fenomenológiai redukció teljesen új interpretációjára ad lehetőséget: a redukció – amint arra rámutattunk – a jelentéssel bíró élet kezdetét jelöli ki, s ez a kezdet sem nem kronologikus, sem nem történeti; ez a transzcendentális kezdetét alkotja ugyanúgy, ahogy a társadalmi élet kezdetét a szerződés alkotja. S a két – radikalitása felől értett – kezdet valójában azonosnak tekinthető, feltéve, ha Lévi-Strauss követve belátjuk, hogy a szimbolikus funkció nem az eredménye, hanem az eredete a társadalmi létnek: „Mauss még mindig hisz abban, hogy kifejelezhető a szimbólumalkotás szociológiai elmélete, pedig éppen arra kellene rádöbben, hogy maga a társadalom szimbolikus eredetű”.²³

Egy ellenvetés azonban felmerül: a jel ideális eredete – mondhatnánk ellenkezve – csak egy elválasztásra, csak a különbözősége szorul rá, s nem tart igényt szükségképpen egy szubjektumra. Ezt vallja Lévi-Strauss is, aki csak a szimbólumalkotás hirtelen felbukkanó jellegére utal, és hevesen elutasít minden olyan filozófiát, amely odahelyezné a szubjektumot a nyelv eredetéhez, s így előszere-tettel beszél a „gondolat tudattalan kategóriáinak” szerepéről.²⁴ S ebből következőleg felmerül az a kérdés, hogy vajon nem a gondolat tudattalan kategóriái között kell-e elhelyezni a különbözőséget, továbbá felmerül az is, hogy vajon nem ez a szubjektumot nélkülöző különbözőség jelenti-e a szükségszerű feltételét minden olyan különbözőségnek, amely a nyelv területén is megjelenik: vagyis a jelek közötti és a jelen belüli (jelölő, jelölt) különbségnek? Ha így van, akkor Husserl ott követte el a legalapvetőbb hibát, hogy feltételezett emellett a különbözőség mellett egy olyan transzcendentális szubjektumot is, aki – pontosabban meghatároz-

²² Claude LEVI-STRAUSS: *Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss* = Marcell MAUSS: *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1950. 42.

²³ Claude LEVI-STRAUSS: i. m. 23.

²⁴ Claude LEVI-STRAUSS: *Anthropologie structurale*. Paris, 1959. 82. Magyarul: *Strukturális antropológia*. (Ford. Saly Noémi.) Budapest, Osiris Kiadó 2001.

va – azt a transzcendentális feltételt alkotja, amely alapján egyáltalán létrejöhet empirikus különbség a jelek között és a jelen belül. A különbözőséget, ha a jel transzcendentális aspektusaként határozzuk meg, „deszubjektivizálni” kell.

Ha ez az ellenvetés helyes lenne, akkor semmilyen hasznót sem húzhatna a szubjektum filozófiája a redukció és a szimbolikus funkció eredetének azonossá tételeből, hiszen az a transzcendentális rend, amelyhez a különbözőség tartozik, azonnal kirekesztené a transzcendentális szubjektumot.

Az ellenvetés azonban nem helyes. A szemiológiai és a szemantikai szint öszszemosásából, összekeveréséből fakad. Hiszen – ahogy azt a fentiekben bemutat-tuk – a diszkurzus más, mint a nyelv, s a jelentés más, mint a jel. Ha mindezt tudatosítjuk, akkor beláthatjuk, hogy minden olyan reflexió, amely pusztán a szemiológiai rend szükségszerű feltételeinek kifejtésére korlátozza magát, az egyszerűen elvéti a szemantikai rend szükségszerű feltételeinek problematikáját, vagyis azt, ami élő, konkrét és aktuális a nyelvben.

Nem meglepő, hogy az a nyelv transzcendentális aspektusát kutató vizsgálódás, amely elvéti a nyelvről [langue] a diszkurzusra való áttérést, az a nyelv pusztán csak negatív és nem szubjektív feltételét tárhatja fel: vagyis a különbözőséget. Mindez persze nem jelenti azt, hogy nem ér el semmit, mindazonáltal elvéti a redukció elsődleges aspektusát, vagyis a különbözőség transzcendentális előállítását. Husserl is felfigyelt a jelentésviszony negatív oldalára; ő „felfüggesztésnek”, „zárójelbe helyezésnek”, „határvonalon kívül helyezésnek” nevezte ezt, s közvetlenül a természethez mért viszonyra alkalmazta annak érdekében, hogy elősegítse a fenomenológiai attitűdnek a különbözőségen keresztül végbemenő kibomlását az említett természethez mért viszonyból. Amennyiben a különbözőségéből születő létezőt tudatnak nevezzük, annyiban a különbözőség pusztán csak a természettől idegen, világtalan követelménye a jelnek mint olyannak. Ez a tudat azonban nem kínál fel egológiai jegyeket; ez a tudat csak egy „terület”, a *cogitationes* területe. Abszolút módon kifejezve: a tudat egó nélkül is tökéletesen elgondolható – s Sartre híres tanulmánya, *Az Ego transzcendenciája* pontosan mutat rá erre. Következésképpen a természettől való elkülönülésében megszülető tudat, illetve – Lévi-Strauss szavaival élve – a „teljes világmindenséget egyszerre jelentéssé alakító” nyelv megjelenése nem követeli meg a szubjektumot, még akkor sem, ha magát a tudatot, vagyis a *cogitationes* területét azért megköveteli. Ebben a filozófiai következtetésben semmi sem szabad, hogy megleljen minket: a szemiológiai rend, definíciója szerint – szubjektum nélküli rendszer.

A szemiológiai rend azonban nem fedi le a nyelv összes területét. Elkerülhetetlen, hogy a nyelvről [langue] áttérjünk a diszkurzusra: s csak ezen a szinten lehet beszélni jelentésről.

Mi lesz tehát a redukcióból a jelről a jelentésre, a szemiológiáról a szemantikaira történő áttérés során? Most már nem állhatunk meg a variációk, a distancia és a különbözőség negativitásánál; utol kell érni a pozitív karaktert is, vagyis a különbözőség hatására a természetben belüli viszonyaitól elforduló létező arra irányuló lehetőségét, hogy a világ felé forduljon, figyelmét annak szentelje, hogy felfogja, megragadja, megértse azt. S ez a mozzanat teljes mértékben pozitív; ez

az a mozzanat, amely során – s most emlékeztetnem kell magunkat Gustave Guillaume megjegyzésére – a jelek visszatérnek a világba; ez a mondat pillanata, amely állít valamit valamiről. A dolgok felé irányuló természethez mért viszonyok „fel-függesztése” tehát pusztán csak a negatív feltétele a jelentésviszonyok létrehozásának. A különbözőségi jegy pusztán csak a referenciális alapelv másik oldala.

Így aztán a redukciót is nemcsak tisztán negatív, hanem pozitív értelmében is végig kell gondolni, s kihívás elé kell állítani a szemantikai aspektus helyét elfoglaló szemiotológiai aspektus által megcsonkított nyelvi modellből következő negativitás összes csalóka megjelenési formáját, s a különbözőség összes hiposztázisát.

S ha a redukciót pozitív értelmében, vagyis szükségszerű referenciális feltételeivel együtt vesszük figyelembe, akkor nem szabad elfelejtenünk a redukció szubjektív értelmét sem, vagyis az *egó* azon lehetőségét, hogy kijelölje saját helyét a diszkurzus megvalósulása során. Tételezés és szubjektivitás kéz a kézben haladnak egészen addig, ahol már a világra utaló referencia és az önreferencia – vagy a világ megmutatása és az *egó* tételezése – szimmetrikussá és kölcsönössé válik. S ezzel párhuzamosan: a saját beszéde felől meghatározott és egyben a saját beszédében bennfoglalt szubjektum önkimondása nélkül nem lehetne semmilyen célunk sem a valóval, semmilyen törekvésünk se az igazságra.

Míg a jelet mint jelet megalapozó különbözőség eredetét szubjektum híján is el tudom gondolni, addig ugyanez már nem mondható el a referencia eredetének elgondolásáról. Ebben a vonatkozásban hajlamos vagyok azt mondani, hogy a szimbolikus funkció, vagyis a valóság jelek segítségével történő megjelölésének lehetőségét csak akkor lehet elgondolni, ha a különbözőség és a referencia kettős alapelvét, a „tudattalan” kategóriáját és az „egológiai” kategóriát egyszerre alkalmazzuk. A *szimbolikus funkció* természetesen annak lehetőségét jelenti, hogy minden csereviszonyt (s ezen belül a jelek cserélődését is) egy törvény, egy szabály, vagyis az alávetett elemeket transzcendáló névtelen alapelv alá rendeljük. De ha továbbnézzük, a szimbolikus funkció egyben annak lehetőségét is jelenti, hogy aktualizáljuk ezt a szabályt egy esemény során, vagyis egy olyan konkrét cserefolyamat megtörténe során, amelynek prototípusát a diszkurzus megtörténe szolgáltatja. Ez utóbbi esemény pedig engem is bevon mint szubjektumot, s elhelyez a kérdés és a válasz kölcsönös csereviszonyában. A szimbólum értelme sajnálatos módon túl sokszor mulasztja el, hogy arra is emlékeztessen minket: a nem tisztán matematikai, hanem a társadalmi formában megvalósuló szimbólumalkotás magába foglalja a szubjektumok egymás közötti felismerésének szabályát is. Edmund Ortigues kiváló könyvében – amely sokat köszönhet Lévi-Straussnak, de éppen ezen a ponton különbözik is elméletétől – ezt írja: az említett törvényszerűség „arra kényszeríti a tudatot, hogy önmagához egy másik tudaton keresztül térjen vissza...; a társadalom csakis ezen a minden szubjektum számára belsőként adott folyamaton keresztül létezik”.²⁵ A teljes értemében vett redukció

²⁵ Edmond ORTIGUES: *Le Discours et le symbole*. Paris, 1962. 199.

tehát végeredményben nem más, mint az *én ezen visszatérése önmagához egy másikon keresztül*, amely folyamat a transzcendenst már nem jelként, hanem jelentésként határozza meg.

A szemiológia kihívásával összeütköző szubjektumfilozófia itt tér igazán „vissza a szubjektumhoz”. A szubjektumfilozófia már nem választható el a nyelvi elmélkedéstől; ez az az elmélkedés, amely nem áll meg idő előtt, amely át képes lépni a szemiológiát és a szemantikait elválasztó küszöböt. Az ilyen gondolkodás számára a redukció során meglett szubjektum nem más, mint a jelentéssel bíró élet kezdete, az elmondott világ létezésének és a beszélő emberi létezőnek egyidejű megszületése.

III. A „vagyok” egy lehetséges hermeneutikája felé

Elérkezett az idő arra, hogy összekapcsoljuk a tanulmányt alkotó két vizsgálódási irányt. Az olvasó minden bizonnyal megütközik a felvonultatott kérdések szétágazó sajátosságain, s még inkább ilyen hatást gyakorolhatnak az azokra adott válaszok. Mindenekelőtt világos, hogy igen nehéz egymáshoz illeszteni a két kritikai kihívás kétfajta „realizmusát”: az ősvilági valóságát és a nyelvi struktúrák valóságát. Milyen közös elemek vannak a pszichoanalízis topográfiai, ökonómiai és fejlődéstörténeti felfogása, illetve a struktúra és a rendszer szemiológiai fogalmai között, az előbbi ösztönös tudattalanja és az utóbbi kategoriális tudattalanja között?

Amennyiben e kritikai kihívások fundamentális előfeltevéseikben függetlenek egymástól, nem meglepő, hogy a szubjektumfilozófiában kifejtett újító hatásuk is eltérő természetű. Ebben áll az, hogy egy fennmaradni képes szubjektumfilozófia számára nem elég, ha pusztán csak aláveti magát a pszichoanalitikus és nyelvészeti kritika kihívásának; képesnek kell lennie arra, hogy egy új, befogadó struktúrát kialakítva a pszichoanalízis és a nyelvészet tanulságait is egyaránt beépítse saját gondolkodásmódjába. A jelen tanulmány utolsó fejezetének feladata, hogy kijelölje ennek a folyamatnak az irányát, s magyarázatokkal kíséje annak kutató és kísérleti sajátosságait.

1. Mindenekelőtt le kell szögezmem: véleményem szerint a beszélő szubjektumra vonatkozó reflexió feljogosít arra, hogy visszatérjünk a pszichoanalízist magába foglaló vizsgálódásunk végén elért következtetéseinkhez, s hogy új megvilágításba helyezzük azokat. Rámutattunk arra, hogy a tudatot mindig előfeltételezi a freudi topográfia csakúgy, mint az egót a freudi perszonológia, és hogy bár a pszichoanalitikus kritika sikerrel rengette meg azt a tévhitet, miszerint azzal lennének azonos, amilyennek érzékelem magamat, de mégis képtelen hozzáférni a „gondolkodom” cáfolhatatlanságának lényegéhez. A „gondolkodom” cáfolhatatlansága és a tudat [„vagyokkal” fennálló hamis] egyenértékűsége közötti hasadás sokkal kevésbé elvont jelentéshez jut, ha a beszélő szubjektum fogalma felől világítjuk azt meg. A „gondolkodom” cáfolhatatlansága nem más, mint a szimbolikus funkció transzcendentális megfelelője; más szavakkal: a visszahátrálás és

eltávolodás (eltávolítás) tevékenysége minden kétségen felül áll – ez hozza létre azt az elválasztódást, amely során a jel lehetővé válik, amely lehetőség pedig arra irányul, hogy ne csak ok-okozati, hanem jelentéses minőségű viszonyba is kerülhessünk a dolgokkal.

Mi a haszna a cáfolhatatlanság és a szimbolikus funkció összekapcsolásának? Így határoznám meg: minden, a pszichoanalízisre vonatkozó filozófiai reflexiónak az értelem és a jelentés közvetítésén keresztül kell megnyilvánulnia. Amennyiben a *par excellence* szubjektum a beszélő szubjektum, annyiban a pszichoanalízis fagatkozásának folyamatán végighaladó reflexió teljes tevékenységét a jelölő és a jelölt szintjén végbemenő cselekvésként kell meghatározni. A humán tudományok szét-szóródó eredményeinek újra-összekapcsolására törekvő filozófiai antropológia elsődleges feladata, hogy a fentiekben elővezetett módon a szemiológia felől olvassa újra a pszichoanalízist. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt, hogy amikor Freud az ösztönről szól, mindig annak kifejeződéseiről és a kifejeződések szintjén beszél, mindig annak bizonyos jelentéshatásairól és a jelentéshatások megjelenési szintjén beszél, amelyek pedig mindig megfejtésre várnak, vagyis szöveggént kezelhetők: álomszöveggént vagy szimptomatikus szöveggént. Az analitikus tapasztalat mindig a jelek közvetítésén keresztül bomlik ki, hiszen egy beszédműben, a beszélés és az odahallgatás küzdelmében, a beszéd és a csönd összjátékában valósul meg. A jelek rendjéhez való odatartozás pedig nemcsak az analitikus tapasztalat kommunikálhatóságára, hanem az analitikus tapasztalatnak azzal a teljes emberi tapasztalattal fennálló alapvető egyneműségére is döntő mértékben nehezedik rá, amelyet a filozófia igyekszik elgondolni és megérteni.

A pszichoanalitikus diszkurzus specifikussága éppen azokban a jelentéshatásokban áll, amelyeknek megfejtésére törekszik, s amelyek a kényszerítőerők viszonyait fejezik ki. Ebből származik a freudi diszkurzus szembeötlő kétértelműsége: úgy tűnik, hogy két eltérő koherenciaszintre, két eltérő diszkurzusszintre, vagyis a kényszerítő erő és a jelentés eltérő szintjeire vonatkozó fogalmakkal dolgozik. A kényszerítő erők nyelvéhez tartozik az a szótár, amely megjelöli a konfliktusok dinamizmusát és a (tárgy)megszállásoknak, a megszállások visszarendeződésének és az ellentétes irányú megszállásoknak az ökonomikus játékát. A jelentés nyelvéhez pedig az a szótár tartozik, amely a szimptomák, az álomgondolatok, a szójátékok és az összes ezúton összekapcsolódó jelenség jelentésével vagy abszurdításával foglalkozik. Mindezek együtt olyan jelentés-összefüggéseket alkotnak, amelyeket az interpretációnak kell megfejtienie: a látható jelentés és a rejtett jelentés közötti viszonyban egy érthetetlen szöveg és egy érthető szöveg viszonya bújik meg. A jelentésviszonyokat a kényszerítőerők viszonyaival összegabalyodva találjuk meg; a teljes álommunka ebben a kevert diszkurzusban fejeződik ki: a kényszerítő erők viszonyai elleplezve mutatkoznak meg a jelentésviszonyokban, párhuzamosan azzal, ahogy ezek a jelentésviszonyok egyszerre kifejezik és reprezentálják is a kényszerítő erők viszonyait. Ez a kevert diszkurzus nem egy olyan kétértelmű diszkurzus, amely elvárja, hogy tisztán lássák: határozottan ragadja meg azt az érdemi valóságot, amelyre Freudot olvasva rábukkanhatunk, s amelyet a *vágy szemantikájának* hívhatunk. Az összes filozófus, aki a vágy és a jelentés közötti vi-

szonyra reflektált, szembetalálkozott ezzel a problémával – Platóntól kezdve, aki a szeretet hierarchiájában kettőzte meg az ideák hierarchiáját, egészen Spinozáig, aki pedig az idea tisztasági fokát a *conatus* (akarat, késztető erő) megerősítésének és megcselekvésének fokához kötötte; Leibniznél (is) összefügg a monád (az egy és oszthatatlan lény) vágyakozásának és önérzékelésének foka: „a belső alapelv azon cselekvését, amely előidézi az egyik érzékelésnek egy másikká történő átváltozását vagy egy másik irányában történő elmozdulását, vágyakozásnak lehet nevezni; való igaz, hogy a vágy sohasem tudja teljes mértékben elérni azt az érzékelést, amely felé tör, de mindig elnyer valamit abból, s mindig eljut valamilyen új érzékeléshez” (*Monadológia*, § 5.).

A szemiológia felől újraértelmezett pszichoanalízis egyik fő témájává válik a libidó és a szimbólum közötti kapcsolat. S ennyiben egy sokkal általánosabb diszciplína, a hermeneutika tárgykörébe vonhatjuk. Az alábbiakban hermeneutikaként határozok meg minden olyan diszciplínát, amely interpretációt hajt végre, s itt az *interpretáció* szót meghatározott értelmében veszem: annyit jelent, mint a nyilvánvaló jelentésben felismerni egy rejtett jelentést. A vágy szemantikája a *kettős jelentéshatások* sokkal nagyobb kiterjedésű háttéréből lép elő: abból a háttérből, amelyet a nyelvészeti szemantika más név alatt, a jelentésátvitel, a metafora és az allegória nevével emleget. A hermeneutika feladata az, hogy szembesítse egymással az olyan eltérő funkciójú interpretáló diszciplínákat, mint a nyelvészek szemantikáját, a pszichoanalízist, a fenomenológiát, az összehasonlító vallástörténetet, az irodalomkritikát stb. Az általános hermeneutika felől világossá válhat pszichoanalízis és reflexív fenomenológia összekapcsolhatósága: a hermeneutika segítségével a reflexív filozófia az absztrakciók szintje fölé emelkedhet; a létezés állítása, vagyis az engem alkotó egzisztálás vágyának és erőfeszítésének igénylése a tudatossá válás hosszú útjára lel rá a jelek interpretációjában. A létvágy és a jel olyan viszonyban áll, mint a libidó és a szimbólum. Ez két dolgot jelent: egyoldalról a jelek világának megértése szolgáltatja az önmegértés eszközeit; a szimbólumok világa alkotja az önmagyarázat közeget; valójában egyáltalán fenn sem állna a jelentés problémája, ha nem a jelek szolgáltatnák azt az eszközrendszert, azt a miliőt, azt a közvetítő közeget, amelynek áldásos segítségével igyekszik az emberi létező elhelyezni, felépíteni és megérteni önmagát. Másoldalról, az ellentétes irányból nézve, a létvágy és a szimbólumalkotás közötti viszony azt bizonyítja, hogy az én ön-megközelítésének rövid, intuitív útja járhatatlan. Saját egzisztenciális vágyam elsajátítása véghezvihetetlen a tudat által folytatott rövidtávú megközelítésen keresztül; csakis a jelek interpretációján keresztül áthaladó hosszú út járható. Ez filozófiám tömör munkahipotézise. Ezt nevezem *konkrét, tényleges reflexiónak*, ami nem más, mint az a *cogito*, amely a jelek teljes világán keresztül közvetítődik.

2. Igen fontos az, hogy a szemiológia segítségével végrehajtott elgondolást kiszolgáltassuk a pszichoanalízis tudományának. Valójában semmi sem lenne veszélyesebb annál, mint kivetíteni a szemiológia következtetéseit, és azt mondani: minden jel, minden nyelv. A *cogitonak* a beszélő szubjektum tevékenységeként való újraértelmezése ebben az irányban kell hogy hasson, és – még tágabb vonat-

kozásban – ugyanezt kell végrehajtania a jel és a dolog közötti szakadékot képező szétválasztás, vagyis a fenomenológiai redukció új interpretációjának is: enélkül az ember nem lehetne több, mint nyelv, a nyelv pedig világtalanként válna értelmessé. A pszichoanalízis a szimbólumot az ösztönhöz kapcsolva arra kényszerít bennünket, hogy egy másik irányba mozduljunk tehát el, s újra belemerítsük a jelölőt az egzisztenciába. Egy bizonyos értelemben a nyelv valóban elsődleges, hiszen mindig ez jelenti annak a kiindulópontját, amit az ember mond, s ez az alapja annak a jelölőhálózatnak, amelyben a megjelenő dolog megragadhatóvá és feltárhatóvá válik. De, egy másik szempontból, a nyelv másodlagos; a jel távollága és az, hogy a nyelv a világon kívül áll, pusztán negatív feltétele egy pozitív viszonynak: a nyelv *beszél*, vagyis *megmutat*, jelenlévővé tesz, létrehív. Az a tény, hogy a jel nincs ott a dologban – csak a negatív feltétele annak, hogy a jel elérje a dolgot, megérintse azt, és felszámolódjon ebben az érintkezésben. A léthez odatartozóként felfogott nyelv arra sarkall, hogy még egyszer megfordítsuk a viszonyt, s hogy a nyelv a létben egyfajta létmódként tüntesse fel magát.

A pszichoanalízis ugyanezt a fordulatot készíti elő a maga módján: a vágy elsődlegessége és ősisége, amely arra ítélt minket, hogy a szubjektum archeológiájáról beszéljünk, egyben arra is rákényszerít bennünket, hogy a tudatot, a szimbolikus funkciót és a nyelvet alárendeljük a vágy elsődlegességének. Ahogy arra már a fentiekben rámutattunk, Freud az egzisztálást ugyanúgy a vágy tengelyére helyezte, mint Arisztotelész, mint Spinoza és Leibniz, mint Hegel. Mielőtt a szubjektum tudatosan és akaratlagosan tételezhetné önmagát, már eleve el van helyezve a létben egy ösztönös szinten. Az, hogy az ösztön megelőzi a tudatosságot és az akarást, azt jelenti, hogy az ontikus szint megelőzi a reflexív szintet, hogy a *vag*yok *elsődleges* a *gondolkodomhoz képest*. Amit az előbbieken elmondtunk az ösztönös és a tudatos viszonyával kapcsolatban, most át kell fordítani az ösztön és a nyelv viszonyára is. A *vag*yok fokozottan fundamentális a *beszélek*hez képest. A filozófiának a *vag*yok tételezése felől kell elindulnia tehát a *beszélek* felé; a nyelv középpontjából kiindulva kell „a nyelv felé vezető útra” állnia úgy, ahogy azt Heidegger javasolja. A filozófiai antropológia feladata, hogy megmutassa, a nyelv milyen ontikus struktúrákban létesül.

Éppen csak megemlítem Heideggert; a filozófiai antropológiának a nyelvészet, a szemiológia és a pszichoanalízis segítségével kell végigjárnia azt az utat, amelyet a *Lét és idő* felvázol, azt az utat, amely a világban-benn-lét struktúrájából indul ki, átvezet a szituációk vizsgálatán, a tényleges lehetőségek felvázolásán, a megértésen, és az interpretáció, illetve a nyelv problematikája felé halad.

A hermeneutika filozófiájának meg kell mutatnia azt, hogyan tér vissza maga az interpretáció a világban-benne-léthez. Az első a világban-benn-lét, azután jön a megértés, majd az interpretáció, végül a mondás. Az útiterv körkörös szerkezete nem állíthat meg minket. Való igaz, hogy mindazt, amit felvázoltunk, csak a nyelv lényege szerint mondhatjuk; de a nyelv úgy van megalkotva, hogy képes legyen megjelölni azt az egzisztenciális talajt, amelyből kiindul, s hogy képes legyen úgy felismertetni önmagát, mint beszélőjének létmódját. A *beszélek* és a *vag*yok körkörössége alkotja minden dolog kezdeményező lépését azáltal, hogy a szim-

bolikus funkcióhoz és annak ösztönös és egzisztenciális gyökeréhez fordul. Ez a körkörösség azonban nem ördögi kör; ez a kifejezés és a kifejezve-levés élő körkörössége.

S ha mindez igaz, akkor annak a hermeneutikának a tárgyát, amelyet a reflexív filozófiának magába kell olvasztania, nem szabad a jelentéshatásokra és a kettős jelentésre leszűkíteni: vakmerően a *vagyok* hermeneutikájává kell alakítani. Csak ezúton lehet az idealista, szubjektív és szolipszista *cogito* illúzióit és elbizakodottságát leküzdeni. Csak a *vagyok* hermeneutikája képes egyszerre magába foglalni a karteziánus *gondolkodom* cáfolhatatlan bizonyosságát és az én, illetve a közvetlen tudat bizonytalanságát, hazugságait és illúzióját. Egyedül ez képes egyszerre, válllvetve munkába fogni a *vagyok* magabiztos állítását és a *ki vagyok?* megrendítő kétségességét.

Tehát valahogy így válaszolnék központi kérdésünkre, vagyis arra, hogy miben áll a reflexív filozófia jövője: a reflexív filozófia feladata az, hogy teljes mértékben magába olvasztva a pszichoanalízis és a szemiológia korrekcióit és tanulságait, egy hosszú kerülőúton keresztül jusson el azon személyes és közösségi, pszichikus és kulturális jelek interpretációjához, amelyekben kifejezetté és nyilvánvalóvá válik a minket alkotó létvágy és e lét irányába kifejtett erőfeszítés.

Tartalom

Az interpretációról	5
---------------------------	---

Szó, szöveg, diszkurzus

Struktúra, szó, esemény	25
Az eltávolítás hermeneutikai funkciója	41
A metafora és a hermeneutika központi problémája	55
Az elsajátítás	71

Cselekvés, elbeszélés, szubjektum

A szövegmodell: a jelentésteljes cselekvés mint szöveg	85
Az elbeszélő funkció	109
A szubjektum problematikája: a szemiológia kihívása	131

A Diszkurzívák című sorozatban eddig megjelent kötetek

1. *A szótól a szövegig és tovább... Tanulmányok az orosz irodalom és költészettan köréből.* Szerkesztette: Kovács Árpád és Nagy István. Budapest, Argumentum, 1999. 528 oldal.
2. *Poétika és nyelvelmélet. Válogatás Alekszandr Potebnya, Alekszandr Veszeloovszkij, Olga Frejdenberg elméleti műveiből.* Fordították: Hermann Zoltán, S. Horváth Géza, Horváth Kornélia, Molnár Angelika, H. Végh Katalin. Szerkesztette és a kísérő tanulmányt írta Kovács Árpád. Budapest, Argumentum, 2002. 404 oldal.
3. *Kultúra és intellektus. Jurij Lotman válogatott tanulmányai a szöveg, a kultúra és a történelem szemiotikája köréből.* Fordította, szerkesztette, az elő- és utószót írta: Szitár Katalin. Budapest, Argumentum, 2002. 184 oldal.
4. *A regény nyelvei. Az első veszprémi regénykollokvium.* Szerkesztette: Kovács Árpád. Budapest, Argumentum, 2005. 388 oldal.
5. *Puskintól Tolsztojig és tovább... Tanulmányok az orosz irodalom és költészettan köréből 2.* Budapest, Argumentum, 2006. 427 oldal.
6. Nagy István: *A szabadító költő. Marina Cvetajeva Puskin-olvasata.* Budapest, Argumentum, 2006. 194 oldal.
7. *A regény és a trópusok. Tanulmányok. A második veszprémi regénykollokvium.* Szerkesztette: Kovács Árpád. Budapest, Argumentum, 2007. 428 oldal.
8. *A diszkurzus hermeneutikája. Paul Ricœur válogatott tanulmányai.* Válogatta és fordította Kovács Gábor. Budapest, Argumentum, 2010. 160 oldal.
9. Kovács Gábor: *A történetképző versidom. Arany János elbeszélő költészete.* Budapest, Argumentum, 2010. 244 oldal.

2010 első felében megjelenik

10. *Regények, médiumok, kultúrák. Tanulmányok. A harmadik veszprémi regénykollokvium.* Szerkesztette: Kovács Árpád. Budapest, Argumentum, 2010.

A kötetek megvásárolhatók a könyvesboltokban
és (kedvezményel) az **Argumentum Kiadónál**

(1085. Budapest, Mária u. 46. Tel.: 485-10-40. Fax: 485-10-41. E-mail: arg-terj@vnet.hu)

A diszkurzív megközelítés homlokterében az irodalmi jelenség áll, különös tekintettel az emberi szómű – a megnyilatkozás, a dialógus, a név, a jel-, a trópus- és történetképzés – poéziszisének vizsgálatára. A prózanyelvi és versnyelvi alkotás diszkurzív vetületében a szó megjelenésmódjait eseményként taglalhatjuk, mely a cselekvés világában fogan meg és a szövegben, azaz a kulturális emlékezet közegében teljesedik ki, ahol ez a saját jövője felé „kizökkent” tapasztalati világ minden elemében saját jelentésre tesz szert.

Am sorozatunk neve a tárgyi utaláson túl más értelmet is magában foglal, amennyiben szerzőink egy bizonyos költészettani dialektus kimunkálását és meghonosítását is feladatuknak tekintik. Ennyiben a Diszkurzívák megnevezés az interpretáció szolgáltatába állított beszédmód sajátosságát emeli ki. S végül elgondolható emblémánk utalásiránya úgy is, mint párbeszédre invitáló jelzés mindazok számára, akik a kötetekben felvetett kutatási irányok s a megoldási javaslatok kifejtésében megszólaló beszédmód és szellemiség iránt érdeklődnek.

A szerzők és szerkesztők egyaránt feladatuknak tekintik a magyar- és a világirodalom eminens alkotásainak újraértelmezését a diszkurzív poétika által kínált megközelítés jegyében; keresik az együttgondolkodás lehetőségeit a magyar filológia és a modern filológiák között. Miként azt is, hogy a hazai tudományosságban kevésbé ismert irodalom- és kultúraelméleti értekezéseket magyar nyelven hozzáférhetővé tegyék.

Argumentum Könyvkiadó

ISBN 978-963-446-567-6



9 789634 465676

Ára: 2100 Ft